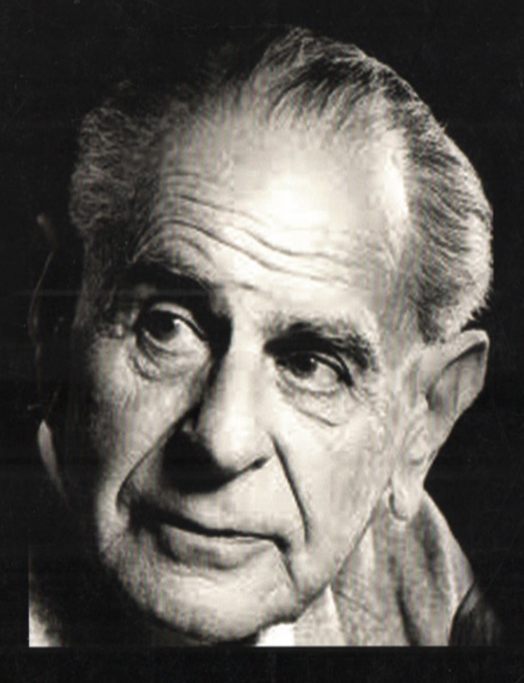
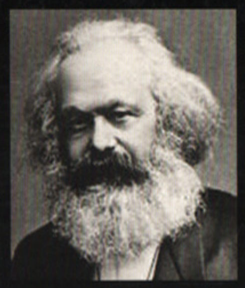
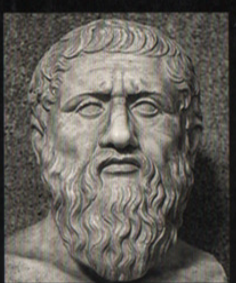
كارل بوبر









المجتمع المفتوح وأعداؤه

I

ترجمة السيد نفادي

كارل بوبر

المجتمع المفتوح وأعداؤه



لكتاب: المجتمع المفتوح
لمؤلف: كارل بوبر
لمترجم: السيد نفادي
عدد الصفحات: 328 صفحة

لترقيم الدولي: 978-9938-886-30-6

ذه ترجمة كتاب
The Open Society and its Enemie
Volume 1 The Spell of Plat

طبعة الأولى: 2014

ناشر:

للطباعة والنشر والتوزيع

صر: القاهرة – وسط البلد – 8 شارع قصر النيل – الدور الأول – شقة 10
هاتف: 0020227738931 - 00201007332225
فاكس: 0020227738932
بريد إلكتروني: cairo@dar-altanweer.com
نان: بيروت – الجناح – مقابل السلطان ابراهيم
سنتر حيدر التجاري – الطابق الثاني – هاتف وفاكس: 009611843340
بريد إلكتروني: beirut@dar-altanweer.com
ونس: 24، نهج سعيد أبو بكر – 1001 تونس
هاتف وفاكس: 0021670315690
بريد إلكتروني: tunis@dar-altanweer.com

وقع إلكتروني: www.dar-altanweer.com

قم الناشر: 14/461-39



كارل بوبر

المجتمع المفتوح وأعداؤه

ترجمة: السيد نفادي




مكتبة
الفكر الجديد

مقدمة الطبعة الأولى

إذا كان قد ورد في هذا الكتاب بعض الكلمات القاسية التي تعرَّضتُ بها لكبار قادرة الفكر الإنساني، فإنني أرجو ألا يُعتقَد أن دافعي إلى ذلك هو التقليل من شأنهم، وإذ إنّ دافعي إلى ذلك هو يقيني بأن حضارتنا إذا ما أُريد لها أن تبقى وتستمر، فينبغي أن تقلع عن عادة الدفاع الأعمى عن أولئك المفكرين العظماء. فهؤلاء الرجال العظماء ليسوا معصومين من الخطأ، ويحاول هذا الكتاب أن يبرز أن هؤلاء القادة العظماء قد دعموا، في الماضي، المعركة الأبدية بين الحرية والعقل. إن تأثيرهم الذي لم يجد من يتحدّاه إلا نادراً قد استمر في تضليل أولئك الذين كان دفاعهم عن الحضارة يستند إلى، ويتوقف على، تفرقّهم. وربما تصبح مسؤولية هذا التفرّق المأساوي من نصيبنا لو ترددنا في التصريح بانتقاد ما هو مسلَّم به من تراثنا الثقافي. فقد يؤدّي نفورنا من انتقاد بعض من هذا التراث، إلى القضاء عليه جميعه.

وهذا الكتاب إنما هو مدخل نقدي لفلسفة السياسة والتاريخ، وهو فحص لبعض مبادئ إعادة البناء الاجتماعي. أما فيما يتعلق بالمَرامي



التي يسعى إليها، أو بالمداخلات التي يتبناها، فكل ذلك مذكور في المقدمة. وإذا بدا للقارئ أن موضوعاته تعود إلى الماضي، فإنني أؤكّد أن مشكلاته هي مشكلات عصرنا الحالي، ولقد بذلت قصارى جهدي في عرض هذه المشكلات بأكبر قدر ممكن من البساطة، يحدوني في ذلك أمل في أن أكون قد وفّقت إلى توضيح المسائل التي تهمّنا جميعاً.

ومع أن الكتاب لا يفترض مسبقاً أي شيء سوى تفتّح عقل القارئ، فإن هدفه ليس تبسيط المسائل المطروحة بغَرَضِ حلها. ومع ذلك، ففي محاولة لخدمة هذَيْن الغرضَيْن، فقد حصرت كل المسائل التي تهم المتخصص في الهوامش التي وضعتها في نهاية الكتاب[1].

1943

---

(1) نظراً لأن الهوامش لا تهم سوى المتخصصين، كما يذهب إلى ذلك بوبر، فضلاً عن أنها تحتل مساحة كبيرة من الكتاب، فإنني لم أقم بترجمتها. (المترجم)



مقدمة الطبعة الثانية

على الرغم من أن الكثير مما هو موجود في هذا الكتاب كان قد تبلور في مرحلة سابقة، إلا أن القرار النهائي لكتابته كان قد اتُّخذ في مارس من العام 1938، وفي اليوم نفسه الذي استُقبلت فيه أخبار غزو النمسا. وقد امتدت كتابته حتى العام 1943، وحقيقة أن معظم الكتاب كان قد كُتب أثناء السنوات القاتمة، التي كانت فيها نتيجة الحرب غير مؤكدة، قد تساعد على فهم لماذا تستوقفني اليوم بعض الإنتقادات عليه باعتبارها انفعالية وشديدة اللهجة أكثر مما كنت أرجو. ولكن هذا الزمن لم يكن زمن الألفاظ المنتقاة - أو على الأقل، هذا ما كنت أشعر به آنذاك. ولم تكن الحرب أو أي حادث آخر معاصر، مشار إليه صراحة في الكتاب، وإنما كانت محاولة لفهم تلك الأحداث وخلفيتها، وبعض المسائل التي كان من المُحتَمل أن تنشأ بعد أن تُكسب الحرب. والتوقّع بأن الماركسية سوف تصبح مشكلة رئيسية، كان هو السبب في معالجتها بإسهاب إلى حدّ ما.

وفي إطار ضبابية الموقف العالمي الراهن آنذاك، فإنه يمكن النظر



إلى نقد الماركسية الذي ورد في الكتاب باعتباره الموضوع الأساسي فيه. هذه الرؤية ليست خاطئة في إجمالها، وربما لم يكن من الممكن تجنّبها، مع أن أهداف الكتاب أوسع بكثير من ذلك. إذ كانت الماركسية إحدى المراحل فقط، وواحدة من الأخطاء الكثيرة التي اقتُرفت في النضال الدائم والخطير من أجل بناء عالم أفضل وأكثر تحرّراً.

وكما توقعت، فقد نالني تأنيب البعض لكوني كنت صارماً أكثر من اللازم تجاه ماركس، في حين أشار آخرون إلى تساهلي تجاهه بالمقارنة بعنفٍ هجومي على أفلاطون. ولكنني لا زلت أشعر بالحاجة إلى فحص أفلاطون بعيون نقدية أكثر جدة، بسبب أن الافتتان العام بـ «الفيلسوف المقدَّس» كان له أساس حقيقي في إنجازه الذهني الغامر. أما ماركس، من جانب آخر، فقد هوجم مرات عديدة على أسس شخصية وأخلاقية، مما دفعني إلى أن أوجِّه نقداً عقلانياً قاسياً لنظرياته، مقروناً بتفهّم متعاطف لرونقها المدهش على المستويين الأخلاقي والذهني. ولقد شعرت، سواء كنتُ في ذلك على صواب أو على خطأ، أن نقدي له كان مدمِّراً، وأنه كان يمكنني نتيجة لذلك البحث عن الإسهامات الحقيقية لماركس، وأن أعفي دوافعه من الشبهة.

وعلى أية حال، من الواضح أننا لو رغبنا في مواجهة الخصم بنجاح، فيتعيّن أن نحاول تقييم قدرته. (ولقد أضفت في العام 1965 ملاحظة جديدة حول هذا الموضوع في الملحق 2 من الجزء الثاني).

ولكن لا يمكن لكتاب أن ينتهي على الإطلاق. فأثناء العمل فيه نتعلّم بما فيه الكفاية أنه في تلك اللحظة التي نقرّر فيها الانصراف عنه، نجده غير ناضج. وفيما يتعلق بنقدي لأفلاطون وماركس، فقد كانت هذه التجربة المحتَّمة أكثر إزعاجاً من المعتاد. ولكن معظم اقتراحاتي



الإيجابية، وأهمها الشعور القوي بالتفاؤل الذي يعمُّ مجمل الكتاب، قد بدت لي أكثر فأكثر سذاجة مع مرور سنوات ما بعد الحرب. وبدأ صوتي يتردد صداه بالنسبة لي كما لو كان آتياً من الماضي السحيق - كصوت أحد المصلحين الاجتماعيين المفعَمين بالأمل من القرن الثامن عشر أو حتى القرن التاسع عشر.

بَيْدَ أن شعوري بالإحباط قد ولَّى، وسبب ذلك على الأرجح هو زيارتي للولايات المتحدة. ويغمرني الآن شعور بالسعادة، لأنني عند مراجعة الكتاب اكتفيت بإضافة مادة جديدة، وبتصويب بعض أخطاء في مضمونه وأسلوبه، وقاومت إغراء تعديل نبرته، ذلك لأنني أشعر بالأمل أكثر من أي وقت مضى، على الرغم من الوضع الدولي الراهن.

وإنني أرى الآن، بشكل أوضح من أي وقت مضى، أنه حتى أعظم متاعبنا قد تنشأ من شيء يدعو للإعجاب والاقتناع بقدر ما هو خطير - ألا وهو تلهّفنا لتحسين أحوال مواطنينا.. ذلك لأن تلك المتاعب إنما هي نتاج لما يمكن أن يكون أعظم الثورات الأخلاقية والروحية في التاريخ، وهي حركة بدأت منذ أكثر من ثلاثة قرون. إنها رغبة العديد والعديد من البشر المجهولين في تحرير أنفسهم وأذهانهم من هيمنة السلطة والأفكار المسبقة. إنها محاولاتهم لبناء مجتمع مفتوح بلفظ السلطة المطلقة لما هو قائم ولما هو تقليدي مع محاولة الحفاظ على، وتطوير، الموروثات القديمة والحديثة التي ترقى إلى مستويات الحرية والإنسانية والنقد العقلاني التي يرتضونها. إنها رفضهم التقاعس وترك المسؤولية الكاملة عن حُكم العالم إلى سلطة بشرية أو فوق بشرية، واستعدادهم لتحمل عبء المسؤولية والعمل على تفادي المعاناة. ولقد أدت هذه الثورة إلى خلق قوى تدميرية هائلة، ولكن قد يمكن السيطرة عليها.




مكتبة
الفكر الجديد

مدخل

> لا أبتغي إخفاء حقيقة أنني ليس بمقدوري سوى أن أتطلع باشمئزاز.. إلى ادّعاء كل هذه المجَلَّدات المنتفخة بالحكمة، كتلك التي تبدو مُدَّعية للحداثة في أيامنا هذه..
> وإنني لعلى قناعة تامة بأن الطرق المقبولة ينبغي أن تزيد بشكل دائم هذه الحماقات والهفوات، بل وحتى الفناء الكامل لكل هذه الإنجازات الخيالية لم يكن من الممكن أن يكون مؤذياً مثل ذلك العلم الوهمي بخصوبته المنفِّرة.
>
> كانط

يثير هذا الكتاب قضايا ربما لا تكون ظاهرة من خلال فهرس موضوعاته. فهو يجمل بعض الصعوبات التي تواجه حضارتنا - تلك الحضارة التي ربما يمكن وصفها بأنها تهدف إلى تحقيق ما هو إنساني ومعقول، كما تهدف إلى تحقيق المساواة والحرية؛ حضارة لا تزال في طفولتها، كما كانت دائماً، وقد تستمر في التطور على الرغم من حقيقة أن العديد من القادة المفكرين للجنس البشري، قد غدروا بها في معظم الأحوال. وهو يحاول أن يبيِّن أن هذه الحضارة لم تفُق بعد من صدمة ميلادها - صدمة التحوّل من «المجتمع القَبَلي» أو «المغلق»، بما وقع له تحت سيطرة القوى السحرية، إلى «المجتمع المفتوح»، الذي يُطلق



قوى الإنسان النقدية. وهو يحاول كذلك أن يُبيِّن أن صدمة هذا التحوّل إنما هي أحد العوامل التي جعلت من الممكن أن تنشأ تلك الحركات الرجعية التي حاولت، ولا تزال، هدم الحضارة، والعودة إلى النظام القَبَلي. وهو يقترح أن ما ندعوه في هذه الأيام المجتمع الشمولي إنما ينتمي إلى ما هو سائد سواء أكان قديماً أم حديثاً، كما هو الحال في حضارتنا نفسها.

وهو يحاول من ثم أن يُساهم في فهمنا للشمولية، ولأهمية ودلالة الكفاح المتجدِّد لمواجهتها.

ويحاول فضلاً عن ذلك أن يفحص تطبيق طُرُق العلم النقدية والعقلانية على مشكلات المجتمع المفتوح. فهو يحلّل مبادئ إعادة البناء الاجتماعي الديموقراطي، مبادئ ما اصطلح على تسميتها «الهندسة الاجتماعية المتدرّجة» في مقابل «الهندسة الاجتماعية اليوتوبية» (كما هو موضح في الفصل التاسع). كما أنه يحاول أن يزيل بعض العوائق التي تعترض سبيل حَلّ مشكلات إعادة البناء الاجتماعي بطريقة عقلانية.

وهو يفعل ذلك بنقد تلك الفلسفات الاجتماعية المسؤولة عن التحيز الواسع الانتشار ضد إمكانيات الإصلاح الديموقراطي. وأكثر هذه الفلسفات قوّة هي تلك التي قد أُطلق عليها اسم التاريخانية. فقصة نشأة وتأثير بعض الأشكال المهمة للتاريخانية هي أحد المحاور الرئيسية للكتاب، والتي أمكن وصفها بأنها مجموعة ملاحظات هامشية في تطوير فلسفات تاريخانية معينة. ولسوف نورد في متن الكتاب بعض الملاحظات حول ما هو المقصود بالتاريخانية، وكيف أنها مرتبطة بالقضايا الأخرى المذكورة.



وعلى الرغم من أنني مهتمٌّ بصفة رئيسية بمناهج الفيزياء (ومن ثم بمشكلات تقنية معينة بعيدة كل البعد عن أُطروحات هذا الكتاب)، إلا أنني قد عنيت أيضاً منذ سنوات عديدة بالحالة المتردّية التي وصلت إليها بعض العلوم الاجتماعية، ولا سيما الفلسفة الاجتماعية. ويُثير هذا، بطبيعة الحال، مشكلة المناهج الخاصة بها. وقد جاء اهتمامي بهذه المشكلة نتيجة لرغبتي في البحث عن إرهاصات هذه النزعة الشمولية في بداية تكوّنها.. والأسباب التي أدّت إلى إخفاق علوم اجتماعية عديدة، وفلسفات اجتماعية متنوعة في إدراك حقيقتها.

وفي هذا السياق بدا لي أمر كان يلحّ عليَّ دائماً.

يتبادر إلى الذهن في معظم الأحوال أن شكلاً أو آخر من الشمولية أمر لا يمكن تفاديه. فالعديد من المثقفين يرون أنه أمر لا مفرّ منه. ويتساءلون عمّا إذا كنا من السذاجة بحيث نتقبّل فكرة أن النظام الديموقراطي قابل للاستقرار، وعما إذا كنا نرفض أن يكون هذا النظام هو أحد الأشكال المتعددة للحكم الذي يأتي ويمضي في مسيرة التاريخ الإنساني. وهم يجادلون بأن الديموقراطية، لكي تجابه الشمولية، ملزَمة بأن تحاكي مناهجها، ومن ثم أن تصبح بالتالي شمولية. وهم يقرّرون أن نظامنا الصناعي لا يمكنه أن يستمر في أداء وظيفته من دون تبنّي طرق التخطيط الجماعي، ويستدلون بذلك على صعوبة استمرار النظام الجماعي الاقتصادي دون أن يتبنّى الأشكال الشمولية للحياة الاجتماعية.

وقد تكون مثل هذه الحُجج مقبولة إلى حدٍّ كبير. بَيْدَ أن القبول لا يُعَد دليلاً يمكن التعويل عليه في مثل هذه المسائل. ففي الواقع لا يتعين على المرء أن ينخرط في مناقشة هذه الحجج المشكوك فيها قبل



النظر في السؤال التالي الذي يطرحه المنهج العلمي: هل في مقدور أي علم اجتماعي أن يُجري مثل هذه التنبؤات التاريخية الشاملة؟ هل في مقدورنا أن نتوقع الحصول على أكثر من إجابة من عرَّاف إذا سألناه عمّا قد يخبِّئه المستقبل للجنس البشري؟

هذا سؤال عن منهج العلوم الاجتماعية. ومن الواضح أنه سؤال أساس أكثر من أي نقد لأي حجّة مقدمة لدعم أي نبوءة تاريخية.

ولقد أدى بي الفحص المدقِّق لهذا السؤال إلى القناعة بأن مثل هذه النبوءات التاريخية الشاملة إنما تقع كلية خارج نطاق المنهج العلمي. فالمستقبل يعتمد علينا، ولسنا معتمدين على أية ضرورة تاريخية. ومع ذلك ثَمّة فلسفات اجتماعية مؤثرة تتمسّك بوجهة النظر المقابلة. إنها تزعم أن الإنسان يحاول أن يستخدم عقله للتنبؤ بحوادث وشيكة الوقوع؛ ذلك أن من المشروع بالتأكيد بالنسبة إلى رجل استراتيجي أن يحاول التنبؤ بنتيجة معركة؛ وأن الحدود بين تنبؤ مثل هذا وعدد من التنبؤات التاريخية الشاملة أكثر إنما هي حدود مائعة. وهم يقرّرون أن مهمة العلم بصفة عامة هي إجراء تنبؤات، أو بالأحرى، تحسين تنبؤاتنا اليومية، وترسيخها على أساس أكثر أماناً، وأن مهمة العلوم الاجتماعية، بصفة خاصة، هي تزويدنا بتنبؤات تاريخية طويلة الأجل. وهم يعتقدون أيضا بأنهم قد اكتشفوا قوانين التاريخ التي تمكّنهم من التنبؤ بمسار الأحداث التاريخية.

ولقد جَمَعْتُ الفلسفات الاجتماعية المختلفة التي تتبنّى مزاعم من هذا النوع تحت اسم التاريخانية. وحاولتُ في مكان آخر، في كتاب



«عقم المذهب التاريخي»[1] أن أناقش هذه المزاعم، وأن أبيّن أنها على الرغم من معقوليتها، فإنها تستند إلى سوء فهم جسيم لمنهج العلم، وخصوصاً إلى تجاهل التمييز بين التنبؤ العلمي والنبوءة التاريخية scientific prediction and historical prophecy. وبينما كنتُ منهمكاً في تحليل منهجي ونقدي لمزاعم التاريخانية، حاولت أيضاً أن أجمّع مادة لتوضيح تطورها. والملاحظات التي جمَعتها لهذا الغرض أضحت الأساس لهذا الكتاب.

ويهدف التحليل المنهجي للتاريخانية إلى ما يشبه الوضع العلمي، ولم يهدف هذا الكتاب إلى ذلك. فالعديد من الآراء التي عبَّر عنها أصحاب هذا التوجه آراء شخصية بحتة. فما يُدين إلى المنهج العلمي هوالوعي أساساً بحدودها: فهي لا تقدم براهين، حيث لا شيء يمكن البَرهَنة عليه، وهي لا تتظاهر بكونها علمية، حيث لا يمكن تقديم أكثر من وجهة نظر شخصية. وهي لا تحاول أن تحلَّ نسقاً حديثاً للفلسفة محل أنساق فلسفية سابقة. كما أنها لا تحاول أن تكون مجرّد إضافة إلى كل هذه المجلدات التي تموج بالحكمة، وإلى ميتافيزيقا التاريخ والمصير، مثل تلك المنتشرة هذه الأيام. وإنما هي تحاول بالأحرى أن تبيّن أن هذه الحكمة التي تعتمد على النبوءة تضرُّ أكثر مما تُفيد. إن ميتافيزيقا التاريخ تعرقل تطبيق مناهج العلم المتدرِّجة على مشكلات الإصلاح الاجتماعي. وهي تحاول، فضلاً عن ذلك، أن تبيّن أننا قد نصبح صانعي مصيرنا عندما نتوقّف عن تقديم أنفسنا كأنبياء.

وفي محاولة لاقتفاء أثر تطور التاريخانية، وجدتُ أن الأسلوب

---

(1) وللكتاب المذكور ترجمة عربية للدكتور عبد الحميد صبرة بعنوان: عقم المذهب التاريخي، دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية. منشأة المعارف بالإسكندرية 1959. (المترجم)



المتواتر للنبوءة التاريخية، المنتشرة على هذا النحو وسط قادتنا المثقفين، لها وظائف مختلفة. إنها تدَّعي انتماءها إلى ما هو في أصله شكل من أشكال المبادرة، وأنها تمتلك قوّةً غير عادية للقدرة على التنبؤ بمسار التاريخ. فضلاً عن أن ثَمَّة فكرة شائعة تزعم أن القادة المثقفين يمتلكون مثل هذه المقدرة، وعدم امتلاكهم لها قد يؤدّي إلى فقدان تميُّز الطبقات. ومن ناحية أخرى فإن الخطر هنا يكمن في أن قدرتهم على ستر أنفسهم كمشعوذين ضئيل للغاية، حيث إنهم يستطيعون دائماً أن يشيروا إلى أن المسموح به بالتأكيد هو إجراء تنبؤات شمولية أقل، وأن الحدود بين هذه التنبؤات وما يقوم به الكهنة أو العرَّافون إنما هي حدود مائعة.

ولكن هناك أحياناً بواعث إضافية وربما أعمق للتمسّك بالمعتقدات التاريخانية. فالأنبياء الذين يتنبّأون بقدوم عصر ألفي سعيد[1] يوحون بإحساس راسخ بعدم الارتياح، وتعطي أحلامهم، في الواقع، أملاً لبعض الناس الذين يستطيعون التفكير من دونهم. ولكن يتعين علينا أيضاً أن ندرك أن تأثيرهم مسؤول عن حجب القدرة على مواجهة المهام اليومية للحياة الاجتماعية. وأن أولئك الأنبياء المزعومين الذين يتنبأون بأن حوادث معينة، مثل زلة السقوط في الشمولية (أو ربما في «النزعة الإدارية» «managerialism») تُعَدّ، سواء أرادوا ذلك أو لم يريدوا، وسيلة لتحقيق نبوءاتهم. إن ما يزعمونه بأن الديموقراطية لا يمكن أن تستمر إلى الأبد، ما دامت الديموقراطية وحدها هي التي تزوِّدنا بإطار مؤسساتي يسمح بالإصلاح بدون عنف، وكذلك استخدام

---

(1) وهو العصر الذي ستسود فيه سعادة أو عدالة مطلقة أو تحرُّر من نقائص الوجود البشري. (المترجم)



العقل في مجال السياسة. بَيْدَ أن هذا الزعيم يميل إلى تثبيط همة أولئك الذين يجابهون الفكر الشمولي، ودافعها إلى ذلك هو دعم الثورة ضد الحضارة. ويبدو أنه يمكن أن نجد باعثاً آخر، لو أننا اعتبرنا أن الميتافيزيقا التاريخانية تميل إلى تحرير الناس من ضغط مسؤولياتهم. ولو علمت أن الأحداث تجري على نحو مترابط، مهما حاولت أن تتفادى ذلك، فإنك سوف تشعر بأنك حرٌّ في أن تكفَّ عن مجابهتها. وقد تكفّ، بصفة خاصة، عن محاولة التحكّم في تلك الأشياء التي يوافق معظم الناس على أنها شرور اجتماعية، كالحرب؛ أو التنويه بأمور أقل أهمية من الحرب، مثل طغيان موظف تافه.

ولست راغباً في الاقتراح الـذي يذهب إلى أنه يتعيَّن على التاريخانية أن يكون لها مثل هذا التأثير. وهناك من أصحاب النزعة التاريخانية، وخاصة الماركسيين، مَنْ لا يَوَدّون تحرير الناس من ضغط المسؤوليات التي تقع على كاهلهم. ومن ناحية أخرى، توجد بعض الفلسفات الاجتماعية التي قد تكون أو لا تكون تاريخانية، ولكنها تبَشِّر بعجز العقل في الحياة الاجتماعية، والتي، بهذه النزعة المضادة للعقل، تدعم الموقف الذي يقول: «إما أن تتبع القائد، رجل الدولة العظيم، أو تصبح أنت ذاتك قائداً»؛ وهو الموقف الذي يعني بالنسبة لمعظم الناس خضوعاً سلبياً للقوى، سواء أكانت شخصية أم مُغْفَلَةً، التي تحكم المجتمع.

والآن من المثير للاهتمام أن نرى أن بعض أولئك الذين يشجبون العقل، أو حتى يلومونه على ما يسود مجتمعنا الحالي من شرور، يفعلون ذلك من ناحية، لأنهم يدركون حقيقة أن النبوءة التاريخية تتجاوز قدرة العقل، ولأنهم لا يمكنهم أن يتصوروا من ناحية أخرى علماً اجتماعياً،



في مجتمع معقول له وظيفة أخرى سوى النبوءة التاريخية. وبعبارة أخرى، إنهم يخيّبون رجاء ما يدعو إليه التاريخانيون؛ فأولئك يشجبون العقل، على الرغم من إدراكهم عُقْم المذهب التاريخي، غير عارفين أنهم يحتفظون بضرر تاريخاني أساس ألا وهو المذهب الذي يقول بأن العلوم الاجتماعية، إذا كان من الممكن أن يكون لها استخدام على الإطلاق، ينبغي أن تكون ذات نزعة نبوئية. ومن الواضح أنه يتعيَّن أن يؤدّي هذا الموقف إلى رفض قابلية تطبيق العلم أو العقل على مشكلات الحياة الاجتماعية - وبصورة شاملة، إلى نظرية في القوّة تعتمد على الهيمنة والخضوع.

فلماذا تؤيد كل هذه الفلسفات الاجتماعية الثورة على الحضارة؟ وما هو سرّ انتشارها؟ ولماذا تجتذب وتُغري الكثير جداً من المثقفين؟ إنني أميل إلى الاعتقاد أن السبب هو أنها تعطي تعبيراً عن شعور عميق بعدم الرضى عن عالم لا يستمر، ولا يمكن أن يستمر على مستوى المُثُل الخُلُقية، وعلى مستوى أحلامنا بالكمال. إن ميل النزعة التاريخانية (ووجهات النظر المرتبطة بها) لدعم الثورة ضد الحضارة؛ ترجع بقدر كبير إلى أن النزعة التاريخانية ذاتها، إنما هي، إلى حدٍّ كبير، ردّ فعل ضد الضغوط التي تفرضها حضارتنا، وضد ما تفرضه علينا من مسؤولية شخصية.

هذه التمويهات مبهَمَة إلى حدٍّ ما، ولكنها كافية لهذا المدخل. وهي أخيراً سوف تدعمها المادة التاريخية، خصوصاً في الفصل الذي يحمل عنوان «المجتمع المفتوح وأعداؤه». ولقد كان هناك ما يُغريني بأن أضع هذا الفصل في بداية الكتاب، بما فيه من موضوعات هامة تجعل المدخل بالتأكيد أكثر جاذبية. ولكني وجدت أن الوزن كله لهذا التفسير



التاريخي لا يمكن إدراكه إذا لم تسبقه المادة العلمية التي تناولتها في مقدمة هذا الكتاب. ويبدو أنه ينبغي على القارئ أن يوزِّع اهتمامه بين التشابه الذي نجده في النظرية الأفلاطونية للعدالة، ونظرية وممارسة الشمولية الحديثة، قبل أن يدرك أن لهذه المسائل أولوية قصوى.




مكتبة
الفكر الجديد

في المجتمع المفتوح (حوالي 430 ق.م).

على الرغم من أن القليل فقط هو الذي يمكن أن يُنشئ السياسة،
إلّا أننا جميعاً لقادرون على الحكم عليها

برقليس من أثينا.

وضد المجتمع المفتوح (بعد ذلك بحوالي 80 عاماً)

إن المبدأ الأعظم بالنسبة إلى الجميع هو أن أي شخص،
سواء أكان ذكراً أم أنثى، لا ينبغي عليه أن يحيا بلا قائد
ولا ينبغي لعقل أي شخص أنْ يعوِّده على فعل أي شيء على الإطلاق بمبادَرَته الخاصة، لا على سبيل الحماسة، ولا على سبيل اللعب.
ولكن في أوار الحرب، وفي غَمْرَةِ السلم؛ عليه أن يوجِّه ناظريه لقائده، وأن يتبعه بإخلاص.
وحتى في أصغر المسائل شأواً عليه أنْ يمتثلَ للقيادة.
فعليه مثلاً ألّا يستيقظ، أو يتحرَّك، أو يغتسل، أو يتناول وجباته إلّا إذا أُمِرَ أن يفعل ذلك.
وبعبارة واحدة، يتعيَّن عليه أنْ يعلِّم نفسه بمرانٍ طويل، ألّا يحلم أبداً بالإتيان بفعل مستقل،
وألّا يصبح قادراً عليه بكل ما تحمله الكلمة من معنى.

أفلاطون من أثينا.




مكتبة
الفكر الجديد

أسطورة المنشأ





مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الأول

التاريخانية وأسطورة المصير

ثمَّة اعتقاد واسع الانتشار بأن المَيْل العلمي أو الفلسفي الحَقّ تجاه علم السياسة، والفهم الأعمق للحياة الاجتماعية بصفة عامة ينبغي أَنْ يعتمدا على تأمّل وتفسير التاريخ الإنسان، في حين أن الإنساني العادي إنما يتخذ موضعه من حياته وأهمية خبراته الشخصية، ونضالاته التافهة كقضية مُسَلَّم بها؛ ويُقَال إن العالم أو الفيلسوف الاجتماعي يبنغي أن يعاين الأشياء من مستوى أعلى. فهو يرى الفردي بوصفه ضماناً، وبوصفه أداة ليست على أهمية كبيرة في ما يتعلَّق بالتطور العام للجنس البشري. ويجد أن العوامل المهمة بحق، في الممثلين المهمِّين بحق، على مسرح التاريخ هم إِمَّا الأمم العظيمة وقُوّادها العظماء، أو ربما الطبقات العظيمةأو الأفكار العظيمة. وأيًا كان الأمر، فإنه سيحاول أن يفهم معنى المسرحية التي تُمثَّل على خشبة مسرح التاريخ، وسيحاول أن يفهم قوانين التطور التاريخي. فإذا نجح في هذا، سيكون قادراً، بالطبع، على أن يتنبأ بتطورات مستقبلية. فيضع السياسة عندئذٍ على



أساس صلب، ويعطينا نصيحة عملية بإخبارنا أي الأدوار السياسية يُحتمَل أن تنجح وأيُّها يُحتمَل أن تُخْفِق.

إن هذا لهو وصف مختصر للاتجاه الذي أدعوه التاريخانية. وهي فكرة قديمة، أو بالأحرى، مجموعة من الأفكار المترابطة بشكل واسع والتي قد أصبحت، لسوء الحظ، تمثِّل جزءاً كبيراً جداً من مناخنا الروحي الذي يؤخذ عادة كقضية مُسَلَّمٍ بها، ويصعب في أي وقت أن تكون موضع شك.

ولقد حاولتُ في مكان آخر أن أُبيِّن أن المنحى التاريخاني للعلوم الاجتماعية إنما يعطي نتائج ضعيفة. ولقد حاولت أيضاً أنْ أضع مخططاً تمهيدياً لمنهج، أعتقد أنه يمكن أن يؤدِّي إلى نتائج أفضل.

ولكن إذا كانت التاريخانية منهجاً معيباً يؤدِّي إلى نتائج لا قيمة لها، إذنْ ربما يكون مفيداً أن نرى كيف نشأت، وكيف نجحت في ترسيخ ذاتها هكذا بنجاح. يمكن للمخطط التاريخي الساعي لهذا الغرض، أن يخدم في الوقت نفسه، تحليل مختلف الأفكار التي قد تراكمت تدريجياً حول المذهب التاريخي المركزي – المذهب القائل إن التاريخ محكوم بقوانين تاريخية أو تطورية معينة، وأن اكتشافها سيمكّننا من أن نتنبأ بمصير الإنسان.

فالتاريخانية، التي قد ميَّزتُها حتى الآن فقط بطريقة مجرَّدة إلى حدٍّ ما، يمكن توضيحها جيداً بواحدة من أبسط وأقدم صور عقيدة الشعب المختار. فهذه العقيدة واحدة من المحاولات التي تجعل التاريخ مفهوماً عن طريق تفسير المسرحية التي تُؤدّى على خشبة مسرح التاريخ. إذْ إن نظرية الشعب المختار، إنما تفترض أن الله قد اختار شعباً واحداً كأداة مُنتقاة لإرادته، وأن هذا الشعب سيرث الأرض.



ويوضع، في هذه العقيدة، قانون التطور التاريخي عن طريق إرادة الله السامية. وهذا هو الاختلاف النوعي الذي يميّز الصورة الإيمانية عن باقي صور التاريخانية. فالتاريخانية الطبيعانية، على سبيل المثال، إنما تتعامل مع القانون التطوري بوصفه قانوناً للطبيعة، في حين ستتعامل التاريخانية الروحانية معه بوصفه قانوناً للتطور الروحي؛ وكذلك،ستتعامل التاريخانية الاقتصادية معه، بوصفه قانوناً للتطور الاقتصادي. وتتقاسم التاريخانية الإيمانية مع هذه الأشكال الأخرى من المذاهب أن ثمّة قوانين تاريخية نوعية يمكن أن تُكتشَف، وعليها يمكن أن تتأسس التنبؤات المتعلِّقة بالجنس البشري.

وليس من شكّ في أن عقيدة الشعب قد انبثقت من الصورة القَبَلية للحياة الاجتماعية. فالقَبَلية، أعني التأكيد على الأهمية القصوى للقبيلة التي بدونها لا يساوي الفرد شيئاً على الإطلاق، هي العنصر الذي سنجده في العديد من صور النظريات التاريخانية. أمَّا الصوَر الأخرى التي لم تعد قبَلية ربما ستظل تحتفظ بعنصر الجماعية[1]؛ فهي تظلّ تشدِّد على أهمية جماعة أو تجمُّع ما - طبقة، مثلاً - دون أي اعتبار للفرد على الإطلاق. وثَمّة جانب آخر لعقيدة الشعب المختار، هو ضَعْف ما يطرحه من أسباب لنهاية التاريخ. لأنه على الرغم من أنها قد تصف هذه النهاية بدرجة ما من التحديد، فلا بدَّ أن نمضي إلى طريق طويل قبل أن نبلغها. والطريق ليس طويلاً فحسب، بل هو متعرِّج أيضاً، يصعد أحياناً ويهبط أحياناً أخرى، ويتجه ذات اليمين وذات الشمال. وعليه، فسيضحى ممكناً أن نستحضر كل حادث تاريخي مُدْرَك بيسر

---

(1) الجماعية أو المذهب الجمعي Collectivism هو المبدأ الاشتراكي القائل بسيطرة الدولة أو الشعب ككل على جميع وسائل الإنتاج أو النشاطات الاقتصادية. (المترجم)



من خلال نظام التفسير. ولا يمكن لأية خبرة مُدْرَكة أن تدحضها. ولكن بالنسبة لأولئك الذين يعتقدون بهذه الفكرة، فإنها تمنح اليقين لَما يتعلّق بالمصير النهائي للتاريخ الإنساني.

ولسوف نبذل محاولة لنقد التفسير الإيماني للتاريخ في الفصل الأخير من هذا الكتاب، حيث سيتبيَّن أيضاً أنَّ بعضاً من أعظم المفكرين المسيحيين قد تنكَّر لهذه النظرية بوصفها وثنية. ولذلك لا ينبغي أن يُفسَّر الهجوم الموجَّه لهذا الشكل من التاريخانية، بوصفه هجوماً على الدين. وفي الفصل الحالي، ستستخدم عقيدة الشعب المختار فقط كمثال توضيحي. إِذْ يمكن تَفَهُّم قيمتها في حدّ ذاتها من كون أهم مميزاتها مشتركة مع المفهومَيْن الحديثَيْن للتاريخانية، واللذَّين سيشكل تحليلهما معاً الجزء الأعظم من هذا الكتاب - الفلسفة التاريخية للتمييز العنصري من جهة (اليمين)، والفلسفة التاريخية الماركسية من الجهة الأخرى جهة (اليسار). لأن عرقية الشعب المختار تحلُّ محل الشعب المختار المنتقى كأداة للمصير، والذي سيرث الأرض في النهاية (من اختيار جوبينو[1]). أما فلسفة ماركس التاريخية فتستبدلها بالطبقة المختارة، التي ستكون أداة خلق المجتمع اللاطبقي، وفي الوقت نفسه، الطبقة المقدَّر لها أن ترث الأرض. وكلتا النظريتَيْن تؤسّس تنبؤاتهما التاريخية على تفسير التاريخ الذي يؤدّي إلى اكتشاف قانون تطوره. ففي حالة العرقية يُعتقد في هذا بوصفه نوعاً من القانون الطبيعي؛ التفوّق البيولوجي لدم الجنس المختار يفسِّر مَسار التاريخ، الماضي، والحاضر، والمستقبل؛ وهو ليس سوى نضال الأجناس من أجل السيطرة. أمّا في حالة فلسفة ماركس للتاريخ،

---

(1) آرثر جوبينو، 1816-1882، أرستقراطي وروائي فرنسي، اشتُهر بنظريته حول العرق الآري. خاصة في كتابه «عدم المساواة بين الأعراق».



فالقانون الاقتصادي؛ وقد فسَّر كل التاريخ بوصفه نضالاً للطبقات من أجل السيطرة الاقتصادية.

والسمة التاريخانية لهاتَيْن الحركتَيْن تجعل بحثنا يتضمن عدة موضوعات. وسنعود إلى النظريتَيْن في أجزاء لاحقة من هذا الكتاب. إذ تعود كل منهما مباشرة إلى فلسفة هيجل. ولذا ينبغي أن نتناول تلك الفلسفة أيضاً. ولأن هيجل يتبع بالأساس بعض فلاسفة قدامى معينين، فسيكون من الضروري أن تُناقش نظريات هيراقليطس، وأفلاطون، وأرسطو، قبل العودة إلى الأشكال الأكثر حداثة للتاريخانية.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الثاني

هيراقليطس

إننا لا نجد في اليونان حتى هيراقليطس نظريات يمكن مقارنتها - من حيث سماتها التاريخية - مع عقيدة الشعب المختار. ففي الديانة الهوميرية[1]، أو بالأحرى في التفسير الشِّركي[2] يُعَدُّ التاريخ نتاجاً للإرادة الإلهية. ولكن لا تضع الآلهة الهومرية قوانين عامة لتطور التاريخ. فما يحاول هوميروس أن يشدِّد عليه ويشرحه ليس وحدة التاريخ، وإنما بالأحرى افتقاره إلى الوحدة. إِذْ إن مؤلِّف المسرحية على مسرح التاريخ ليس إلهاً واحداً، وإنما عدة آلهة. وما يشترك فيه التفسير الهوميري مع التفسير اليهودي هو شعور ما غامض معيَّن بالمصير، وكذلك فكرة القوى التي تقف خلف الكواليس. بَيْد أن المصير النهائي طبقاً لهوميروس، ليس بادياً للعيان، وإنما يظل سرّاً على خلاف نظيره اليهودي.

(1) نسبة إلى هوميروس (القرن التاسع أو الثامن قبل الميلاد) وهو شاعر يوناني صاحب ملحمتي "الإلياذة" و"الأوديسة". (المترجم)

(2) أو التفسير الذي يقول بتعدد الآلهة. (المترجم)



وكان هزيود[1] هو أول يوناني يُدخل مذهباً تاريخياً بشكل أكثر وضوحاً، وربما كان متأثّراً بمصادر شرقية. فهو الذي استخدم فكرة الاتجاه العام أو النزعة العامة في التطور التاريخي. إن تفسيره للتاريخ متشائم، فعو يعتقد أن الجنس البشري، في تطوره ابتداءً من العصر الذهبي، يكون مصيره التدهور جسدياً وخُلقياً معاً. ولقد جاءت ذروة الأفكار التاريخية المختلفة عند فلاسفة الإغريق القدامى مع أفلاطون، الذي، في محاولة منه لتفسير التاريخ والحياة الاجتماعية للقبائل الإغريقية، وبصفة خاصة الأثينيين، رسم صورة فلسفية فخيمة للعالم. وكان متأثّراً بقوّة في مذهبه التاريخي بمختلف الرواد الأوائل، وبصفة خاصة هزيود، ولكن معظم التأثير الهام أتى من هيراقليطس.

كان هيراقليطس هو الفيلسوف الذي اكتشف فكرة التغيّر. وقبل هذا العصر، كان الفلاسفة اليونانيون متأثّرين بالأفكار الشرقية، وقد تصوّروا العالم صَرْحاً هائلاً تكون فيه الأشياء المادية بمثابة مواد البناء. إنها شمولية الأشياء - أو ما يُطلَق عليه الكوزموس (وهو يبدو في الأساس نتاجاً شرقياً). وكانت الأسئلة التي سألها الفلاسفة لأنفسهم: «ما هي المادة الخام التي صُنع منها العالم؟ أو «كيف بُني، وما هو تصميمه الأساس الحقيقي؟». ولقد رأوا أن الفلسفة، أو الفيزيقا (ولم يكن ثَمّة تمييز بين الاثنين لزمن طويل)، هي البحث في «الطبيعة»، أعني المادة الأصلية التي منها بُني هذا الصرح: العالم. أمّا العمليات التي تكون موضوع دراستهم فهي تتم إما داخل هذا الصَّرْح، أو كإضافة إلى بنائه، أو للمحافظة عليه، فهي بذلك تخرج الصَرْح من حالته المستقرة

---

(1) يعد هزيود (القرن الثامن) شاعراً يونانياً شهيراً، ويُعرَف بـ "أبي الشعر اليوناني التعليمي". (المترجم)



أساساً أو تعيده إلى هذه الحالة. كما أنهم يعتبرون هذه العمليات دورية (بصرف النظر عن العمليات المرتبطة بأصل الصرح، والسؤال «مَنْ الذي صنعه؟» سبق أن ناقشه الشرقيون، وكذلك هزيود وآخرون). وهذا المنحى الطبيعي للغاية، الطبيعي حتى بالنسبة للعديد منّا اليوم، تخطّته عبقرية هيراقليطس. إذ كانت وجهة النظر التي أدخلها أنه لا يوجد مثل هذا الصَّرح، ولا البناء الثابت المستقر، ولا الكوزموس «فنظام الكون، في أحسن الأحوال، لا يعدو أن يكون مثل كومة نفاية تَبعْثَرت بالصدفة» وهذه واحدة من أقواله. لقد تصوَّر العالم ليس كَصَرْح، وإنما بالأحرى كعملية واحدة هائلة جبارة؛ ليس كمحصِّلة كلّية لجميع الأشياء، وإنما بالأحرى مجموع كل الحوادث، أو التغيّرات، أو الوقائع. «فكل شيء في تغيّر متواصل ولا شيء ثابت»، إنه شعار فلسفته.

ولقد أثّر اكتشاف هيراقليطس في تطور الفلسفة اليونانية لفترة طويلة من الزمن. إذ يمكن أن توصف فلسفات بارمنيدُس، وديموقريطس، وأفلاطون، وأرسطو على نحو مناسب كمحاولات لحلِّ مشكلات تغيّر ذلك العالم الذي اكتشفه هيراقليطس. ولا يمكن أن نغالي في تقدير عظمة هذا الاكتشاف، فلقد وُصِفَ بأنه اكتشاف مروِّع، ويمكن مقارنة تأثيره بتأثير «زلزال، يبدو فيه كل شيء وكأنه يترنّح» ولا يداخلني شكّ في أن هذا الاكتشاف كان نتيجة للتجارب الشخصية المروِّعة التي عانى منها هيراقليطس من جرّاء الاضطرابات الاجتماعية والسياسية في عصره. وكان هيراقليطس أول فيلسوف يتعامل ليس فقط مع «الطبيعة»، وإنما أكثر من ذلك مع المشكلات الأخلاقية والسياسية التي خَبِرَها في عصر الثورة الاجتماعية. وكانت الأرستقراطية القَبَلية اليونانية، في عصره هذا قد بدأت تُذعِن للقوّة الوليدة للديموقراطية.



ولكي نفهم تأثير هذه الثورة، علينا أن نتذكَّر رسوخ وصلابة الحياة الاجتماعية في ظلِّ الأرستقراطية القَبَلية. فلقد كانت الحياة الاجتماعية محكومة بمحرَّمات اجتماعية ودينية، وكان لكلِّ شخص مكانه المحدَّد في البناء الاجتماعي الكلّي، ويشعر كل شخص أن مكانه هذا مناسب، فهو المكان «الطبيعي»، الذي وضع فيه من قبل قوى تحكم العالم، كل شخص «يعرف مكانه».

وطبقاً للتقليد، فإن مكانَة هيراقليطس الخاصة أن يرث ملوك أفسوس الكهنة، ولكنه تخلَّى عن حقوقه هذه لصالح أخيه. وعلى الرغم من رفضه الأبيّ المشاركة في أن يحتلَّ مكاناً في الحياة السياسية لمدينته، فقد دعَم قضية الأرستقراطيين في محاولاتهم دون جدوى ضد المدِّ المتصاعد للقوى الثورية الوليدة. وتنعكس خبراته هذه، في المجالين الاجتماعي والسياسي في الشَذَرات المتبقية من مؤلفه. «ينبغي أن يَشنُق أهالي إفسوس أنفسُهُم رجلاً رجلاً، كلَّ البالغين، وأن يتركوا المدينة كي يحكمها الأطفال...» هذه واحدة من فوراته العاطفية، بمناسبة القرار الذي أصدره العامَّة بنفي هرمودورس أحد أصدقاء هيراقليطس الأرستقراطيين. ويُعَدَّ تفسيره لدوافع الناس مثيراً للغاية، إذ إنه يبيّن أن الشعارات المضادة للديموقراطية لم تتغيّر منذ أبكر عهود الديموقراطية «كانوا يقولون: لن يكون أي منّا هو الأفضل بيننا، وإذا برز شخص ما، عندئذ ليكن هذا في مكان آخر، وبين آخرين». يبرز هذا العداء للديموقراطية في كل فقرة من فقرات الشذرات:».. يملأ الغوغاء بطونهم كالسائمة... إنهم يتخذون من شعراء الملاحم ومن المعتقد الشعبي مرشدين لهم، متجاهلين أن الكثير مما يتخذونه



طالحٌ وأن القليل فقط هو الصالح... لقد عاش بياس بن توطامس[1] في برين، وكانت عبارته أفضل من عبارات أناس آخرين. فقد قال: «إن معظم الناس أشرار».. إن الرعاع لا يبدون أي اهتمام، ولا حتى بحجر عَثَرة يعترضهم على حين غَرَّة، ولا يمكنهم إدراك عبرة ما - رغم اعتقادهم بغير ذلك». ويقول في المحور نفسه: «يمكن أن يتطلَّب القانون أيضاً إطاعة رجل واحد». وثَمّة تعبير آخر لتوجهات هيراقليطس المحافظة، والمعادية للديموقراطية وهو، للمصادفة، مقبول تماماً من الديموقراطيين من حيث الشكل، وليس بالضرورة من حيث المضمون: «ينبغي أن يحارب الناس من أجل قوانين المدينة كما لو كانوا حوائطها».

بَيْدَ أن نضال هيراقليطس من أجل القوانين القديمة لمدينته كان بلا جدوى، إذ إن مرحلية كل الأشياء قد تركت انطباعاً قوياً في نفسه. وتعبِّر نظريته في التغيّر عن هذا الانطباع، فقال: «كل شيء في سريان. وإنك لا تستطيع أن تنزل مياه النهر الواحد مرتين». وقد جادل في صياغة هذا ضد الاعتقاد الذي يقول إن النظام الاجتماعي الموجود سيظلُّ إلى الأبد: «ولا ينبغي أن نتصرف كالأطفال متشبّثين بوجهة نظر ضيقة، كما لو كانت مفروضة علينا».

وهذا التأكيد على التغيُّر، وبصفة خاصة على التغيّر في الحياة الاجتماعية، يُعَدُّ سِمَة هامة، ليس فقط لفلسفة هيراقليطس وإنما للمذهب التاريخي بصفة عامة. أنْ تتغيّر الأشياء، وحتَّى الملوك،

---

(1) بياس بن توطامس، أو بياس البريني، عاش في القرن السادس قبل الميلاد، وهو أحد الحكماء السبعة، واعتبر من أبرز المدافعين عن الحق.



فهذه حقيقة يجب أَنْ يقنعَ بها خصوصاً أولئك الذين يعتبرون وضعهم الاجتماعي قضية مُسَلَّماً بها. فهناك الكثير مما يجب التسليم به. ولكن ثَمّة خاصية في المذهب التاريخي لفلسفة هيراقليطس أقل جدارة بالثناء من غيرها أَلَا وهي تأكيده الزائد على التغيّر مرتبطاً باعتقاده الإضافي في قانون المصير الحتمي والثابت.

لذلك فإننا نُواجَه بموقف يُعَدُّ سمة لمعظم، إِنْ لم يكن لكلٍّ، التاريخانيين، على الرغم من أَنَّه يبدوللوهلة الأولى متناقضاً مع التأكيد التاريخاني الزائد على التغيّر. وقد يمكننا شرح هذا الموقف إذا فسّرنا التأكيد التاريخاني الزائد على التغيّر كعلامة على مجهود نحتاجه للتغلُّب على مقاومته اللاواعية لفكرة التغيّر. وقد يشرح ذلك أيضاً التوتر العاطفي الذي يؤدّي بالعديد من التاريخانيين (وحتى في أيامنا هذه) إلى التشديد على جدّة ذلك السبق الذي يجب عليهم القول به. ومثل هذه الاعتبارات إنما توحي بخشية هؤلاء التاريخانيين من التغيّر، وأنهم لا يمكنهم أَنْ يقبلوا فكرة التغيّرمن دون صراع داخلي فعلي. ويبدو غالباً كما لو أنهم يحاولون طمأنة أنفسهم من فَقْد عالم ثابت بالتشبّث بوجهة النظر التي تذهب إلى أن التغيّر إنما يكون محكوماً بقانون لا يتغيّر (ولسوف نجد حتى عند بارمنيدُس وعند أفلاطون، النظرية التي تذهب إلى أن تغيّر العالم الذي نحيا فيه إنما هو وَهْمٌ، وأنه يوجد هنالك عالم لا يتغيّر أكثر حقيقية وبدرجة أكبر).

وفي حالة هيراقليطس، فإن التشديد على التغيّر إنما يؤدّي به إلى نظرية أن كل الأشياء المادية، سواء كانت جامدةً، أو سائلةً، أو غازيَّةً، إنما هي مثل اللهب - ولا تعدو أَنْ تكون عمليات أكثر من كونها أشياء، وأنها جميعاً تحوّلات من النار؛ فالأرض الصلبة ظاهرياً (والتي تتكون



من الرماد) إنما هي نار فحسب في حالة تحوُّل، وحتى السوائل (كالماء، والبحر) نارٌ متحوِّلة قد تصبح وقوداً، ربما على هيئة زيت. «فالتحوّل الأول للنار هو البحر، ولكن البحر نصفه أرض، ونصفه هواء ساخن». وعليه فإن جميع «العناصر» الأخرى - التراب، الماء، والهواء - تُعَدُّ ناراً متحوّلة. «فكل شيء هو تحوّل للنار، والنار إلى كل شيء، تماماً كتحوّل الذهب إلى سِلَع، والسلع إلى ذهب».

وبعد أن يكون هيراقليطس قد حوّل كل الأشياء إلى لهبٍ أو إلى عمليات مثل الاحتراق، فإنه يَلْمع في هذه العمليات قانوناً، أو مقياساً، أو علَّة، أو حكمة. وبعد أن يكون قد حطم الكوزموس كصرح، وأعلنه كومة من النفاية، فإنه يعود ويدخله مرة أخرى باعتباره نظاماً مقدَّراً من الحوادث في عالم العمليات الكونية.

فكلُّ عملية في العالم، والنار ذاتها بصفة خاصة، تتطوَّر وفقاً لقانون محدد، يعد بمثابة مقياس للعملية، وهو قانون محتَّم ولا يقاوَم، وهو في ذلك يشبه تصوّرنا الحديث للقانون الطبيعي، فضلاً عن القوانين التاريخية أو التطورية للتاريخانيين المُحْدَثين. ولكنه يختلف عن هذه التصورات بقدر ما هو حُكْمٌ يسانده حُكْم عقابي كما هو الحال في القوانين التي تفرضها الدولة. والإخفاق هذا في التفرقة بين القوانين الشرعية أو المعايير من جانب، والقوانين الطبيعية أو الانتظامات من جانب آخر، إنما هو سمة من سمات التحريم القَبَلي؛ فكلا نوعَيْ القانون يعامَل سواء بسواء بوصفه قانوناً سحرياً مما يجعل النقد العقلاني للمحرَّمات التي هي من صنع البشر غير وارد، في محاولة لتحسين الحكمة النهائية وعلّة القوانين أو انتظامات العالم الطبيعي: «تنشأ كل الحوادث عن ضرورة المصير. فالشمس لَنْ تحيد عن



مسارها المقدّر؛ وإلّا ستعرف آلهات المصير، خادمات العدالة كيف يعثرن عليها. «بَيْدَ أن الشمس لا تطيع القانون فحسب، فالنار التي على هيئة الشمس و(كما سنرى) على هيئة صواعق زيوس الرهيب، تراقب القانون، وتصدر الحُكم طبقاً له. «فالشمس هي الحامية والحارسة للعهود، فهي التي تحدِّد وتحكُم وتعلن وتوضّح التغيّرات والفصول التي تولِّد كل شيء... إن هذا الترتيب الكونيّ، والذي هو نفسه بالنسبة إلى كل الأشياء، لم يكن مخلوقاً، لا من قِبَل الآلهة ولا من قِبَل الإنسان، كان دائماً ولا يزال، ولسوف يظلُّ، ناراً حية أبداً، تتوهَّج وفقاً لمقياس، وتخبو وفقاً لمقياس... وفي اندفاعها إلى الأمام فإن النار سوف تمسّك، وتحاكِمُ، وتُنفِّذ أحكامها على كل شيء».

وبالإضافة إلى فكرة التاريخاني عن المصير الذي لا يلين، فإننا كثيراً ما نجد عنصر التصوّف، ولسوف نقدِّم تحليلاً نقدياً للتصوّف في الفصل الرابع والعشرين. ولكنني أودُّ هنا فقط أن أُبيّن الدور المعادي للعقلانية؛ والتصوّف في فلسفة هيراقليطس؛ فهو يكتب قائلاً: «إن الطبيعة تحب أَنْ تتخفّى»؛ «إن اللّه الذي يوجد كاهنه في دلفي لا يفشي ولا يخفي، وإنما هو يعبّر عن مراده من خلال تلميحات». إن ازدراء هيراقليطس لأكثر العلماء ميلاً إلى الإمبيريقية لهو تصرف نمطي لهؤلاء الذين تبنّوا هذا الاتجاه: «إن الذي يعرف أشياء عديدة ليس بحاجة إلى عقول عديدة، وإلاَّ لكَان هزيود وفيثاغورث، وكذلك أكسينوفان قد امتلكوا المزيد منها. أما فيثاغورث فهو الجدُّ الأكبر لكل الدَجَّالين». وتمضي النظرية الصوفية للفهم الحدسي على هذا المنوال من تحقير العلماء. إذ تأخذ نظرية هيراقليطس نقطة بدايتها من حقيقة أننا في يقظتنا، نعيش في عالم مشترك a common world كما أننا نستطيع



الاتصال والتحكُّم ومراجعة كل منا للآخر، وهنا تتبدَّى الثقة في أننا لسنا ضحايا الوهم. وتعطى هذه النظرية معنىً آخر، رمزياً صوفياً. فهي نظرية الحَدْس الصوفي الذي يعطى للمختارين، أولئك الذين يكونون في حالة يقظة، ولديهم القدرة على أن يروا ويسمعوا، ويتحدثوا: «لا ينبغي على المرء أن يتصرَّف وأن يتحدث كما لو كان نائماً... فأولئك المتيقظين لديهم عالم مشترك واحد، وأولئك النائمون يتحوّلون إلى عوالمهم الخاصة... إنهم لعاجزون عن السماع والحديث معاً... وحتى لو كانوا يسمعون فهم أشبه بالصُّمِّ. وينطبق عليهم المثل: إنهم حاضرون ومع ذلك فإنهم غائبون... شيء واحد ووحيد هو الحكمة: أَنْ نفهم الفكر الذي يقود كل شيء من خلال كل شيء. «فالعالم الذي تكون فيه الخبرة مشتركة لكلٍّ مَن هم متيقظون هو الوحدة الصوفية، وحدة كل الأشياء التي يمكن أن تُدْرك بالعقل فقط: «ينبغي على المرء أن يتبع ما هو مشترك للجميع... والعقل مشترك للجميع... الكلُّ يصبح واحداً والواحد يصبح كلاً... فالواحد الذي هو الحكمة يشاء ولا يشاء أنْ يُسمّى زيوس.. إنها الصاعقة التي تقود كل الأشياء».

ونكتفي بهذا القدر عن الملامح الأكثر عمومية لفلسفة هيراقليطس المتعلقة بالتغيّر الكوني والمصير الخفي. وتنشأ عن هذه الفلسفة نظرية القوى المحرِّكة خلف كل التغيّرات وهي نظرية تعرض سمتها التاريخانية بتأكيدها على أهمية «الحراكية الاجتماعية» كمقابل ل»السكونية الاجتماعية». إن رؤية هيراقليطس للطبيعة بصفة عامة بأنها ذات بُعْدٍ ديناميكي، وللحياة الاجتماعية بصفة خاصة، إنما تؤَكِّد وجهة النظر التي تقرِّر أن فلسفته انبثقت عن اضطرابات اجتماعية وسياسية عاناها. لأنه يعلن أن النزاع السياسي أو الحرب هو الحركية وأيضاً



المبدأ الخالق لكل تغيّر، وبصفة خاصة لكلِّ الاختلافات بين الناس. ولكونه تاريخانياً نمطياً، فإنه يقبل بحُكْم التاريخ بوصفه حُكْماً خُلُقياً؛ لأنه يتمسَّك بأن ما تُسْفر عنه الحرب إنما هو عادل دائماً؛ «فالحرب هي الأب وهي الملك لكل شيء. فهي تبرهن على أن البعض آلهة، والبعض الآخر مجرَّد بشر، تحوّل هؤلاء إلى عبيد وأولئك إلى سادة... وينبغي أن يعرف المرء أن الحرب عالمية، وأن العدالة - القضية - هي النزاع، وأن كل شيء يتطور من خلال النزاع وبواسطة الضرورة».

ولكنْ لو كانت العدالة هي النزاع والحرب؛ ولو كانت «آلهات المصير» هي في الوقت نفسه «خادمات العدالة»؛ ولو كان التاريخ، أو بدِقَّة أكثر، إذا كان النجاح، أي النجاح في الحرب، إنما هو معيار الجدارة والاستحقاق، فإن مستوى الجدارة ينبغي أن يكون ذاته «في تدفّق» أو «في تغيّر متواصل». ويواجه هيراقليطس هذه المشكلة برؤيته النسبية، ومذهبه في وحدة الأضداد، وهذه تنشأ عن نظريته في التغيّر (والتي تظلُّ أساس نظرية أفلاطون بل والأكثر من ذلك نظرية أرسطو). فينبغي للشيء المتغيّر أن يتخلَّى عن خاصية ما وأن يكتسب الخاصية المضادة. وعليه فالشيء أكثر منه عملية تحوّل من حالة إلى حالة مضادة، مما يعني توحيداً للحالات المتضادة؛ فالأشياء الباردة تصبح ساخنة والأشياء الساخنة تصبح باردة، وما هو رطب يصبح جافاً، وما هو جاف يصبح رَطْباً... ويُمكِّننا المرض من أن نقِّدر الصحة حقَّ قَدْرِها... والحياة والموت بوصفهما اليقظة والنوم، وكذلك الشباب والكهولة، فكلها شيء واحد، إذ يتحوّل الواحد منها إلى الآخر والعكس بالعكس... فما يتصارع مع ذاته يصبح متورِّطاً مع ذاته؛ فثَمّة رباط أو انسجام يؤدّي إلى الارتداد والتوتر، كما هو الحال في



القوس أو القيثارة... تنتمي الأضداد كل منها إلى الآخر، وينتج أفضل انسجام من التنافر، ويتطور كل شيء بالنزاع... إن الطريق الذي يؤدّي إلى أعلى والطريق الذي يؤدّي إلى أسفل هما طريق واحد... كما أن الطريق المستقيم والطريق الملتوي شيء واحد... وبالنسبة للآلهة، فكل الأشياء تُعَدُّ جميلة، وخَيِّرة وعادلة؛ ومع ذلك، فلقد اعتبر البشر بعض الأشياء عادلة، وبعضها الآخر غير عادل... إن الجيد والرديء لهما شيء واحد».

بَيْدَ أن نسبية القيم (التي يمكن حتى وصفها بالنسبية الأخلاقية) المعبَّر عنها في الشذرة الأخيرة لم تمنع هيراقليطس من أن يطوِّر نظرية أخلاقية رومانسية وقَبَلية للمجد، والمصير، وتفوّق الإنسان العظيم، انطلاقاً من نظرية في عدالة الحرب وحكم التاريخ، وكل هذا يشبه بشكل مدهش بعض الأفكار الحديثة جداً. «فمَنْ يسقط مقاتلاً ستمجِّده الآلهة وسيمجِّده البشر.. وكلَّما عَظُمَت السقطة كان المصير مجيداً أكثر.. فالأفضل يبحث عن شيء واحد يفوق كل الأشياء الأخرى ألا وهي: الشهرة الأبدية.. إن رجلاً واحداً يساوي أكثر من عشرة آلاف رجل، إذا كان عظيما».

ومن المدهش أن نجد في هذه الشّذَرات المبكرة، والتي يرجع تاريخها إلى حوالي سنة 500 ق.م.، الكثير من سمات التوجُّهات الحديثة للنزعة التاريخية والمعادية للديموقراطية. ولكن بقطع النظر عن حقيقة أن هيراقليطس كان مُفكّراً ذا قوّة وأصالة غير مسبوقتيْن، وأنه نتيجة لذلك أصبحت العديد من أفكاره (بواسطة أفلاطون) أجزاء من صُلب التراث الفلسفي، فإن التشابه المذهبي قد يمكن تفسيره، إلى حدٍ ما، بتشابه الشروط الاجتماعية في الفترات الزمنية المناظرة. ويبدو



الأمر كما لو أن الأفكار التاريخانية تعرض نفسها ببساطة في أوقات التغيّر الاجتماعي العظيم. لقد ظهرت عندما تحطَّمت الحياة القَبَلية الإغريقية، وأيضاً عندما تشتَّت اليهود تحت تأثير الفتح البابلي. وثَمّة قليل من الشكِّ، على ما أعتقد، في أن فلسفة هيراقليطس إنما هي تعبير عن شعور بالضياع؛ شعور يبدو أنه رَدٌّ فعل نمطي لتفكُّك الأشكال القَبَلية القديمة للحياة الاجتماعية. وفي أوربا الحديثة، أُعيد إحياء الأفكار التاريخانية أثناء الثورة الصناعية، وبصفة خاصة من خلال تأثير الثورات السياسية في أمريكا وفرنسا. ويبدو أنه أكثر من مجرَّد مصادفة أن هيجل، الذي تبنّى الكثير من فكر هيراقليطس ومرَّره إلى كل الحركات التاريخانية الحديثة، كان ناطقاً بلسان الرجعية ضد الثورة الفرنسية.



الفصل الثالث

نظريـة أفلاطون في الصوَر أو المُثُل

1

عاش أفلاطون فترة حروب ونزاع سياسي، كانت، كما نعلم جميعاً، أكثر اضطراباً حتى من تلك التي عاناها هيراقليطس. فحينما كان يشبُّ عن الطوق، أدَّى انهيار الحياة القَبَلية للإغريق في أثينا، مسقطَ رأسه، إلى فترة من الطغيان، وأخيراً إلى تأسيس ديموقراطية حاولت أنْ تحمي نفسها بحماسة ضد أية محاولات لإعادة الطغيان أو حكم الأقلية، أعني حكم العائلات الأرستقراطية الرائدة. وأثناء شبابه، كانت أثينا الديموقراطية غارقة إلى أُذنيها في حرب ضروس ضد إسبرطة، رائدة حكم البلوبونيز التي حافظت على العديد من قوانين وعادات الأرستقراطية القَبَلية القديمة، واستمرَّت الحرب البلوبونيزية، مع بعض توقف، لمدة ثمانية وعشرين عاماً (ولسوف يتبيَّن في الفصل العاشر، حيث سيتمُّ عرض الخلفية التاريخية بتفصيل أكبر، أنَّ الحرب لم تَنْته مع سقوط أثينا في عام 404 ق.م.، كما يؤكِّد البعض أحياناً). ولد أفلاطون أثناء الحرب، وكان عمره حوالي أربعة وعشرين عاماً عندما



وضعت الحرب أوزارها. ولقد جلبت معها أوبئة مريعة، وفي عامها الأخيرجَلَبت المجاعة، وسقوط مدينة أثينا، والحرب الأهلية، وحكم الرعب، الذي يُسمَّى عادة بحكم الطغاة الثلاثين، وكان اثنان من أعمام أفلاطون يقودان هذه الطغمة وقد فقدا حياتيهما في محاولة فاشلة للدفاع عن النظام ضد الديموقراطيين. إن إعادة تأسيس الديموقراطية وحلول السلام لم تعط مهلة لأفلاطون. فمعلّمه سقراط المحبَّب إلى نفسه، والذي جعل منه فيما بعد المتحدث الرئيسي لمعظم محاوراته قد حوكِمَ وأُعدِم. ويبدو أن أفلاطون نفسه كان في خطر، فرحل عن أثينا مع رفاق آخرين لسقراط.

ولقد أصبح أفلاطون في ما بعد، بمناسبة زيارته الأولى لصقلية، واقعاً في أحابيل الدسائس السياسية التي حيكت في بلاط ديونيس الأكبر طاغية سيراقوسة، وحتى بعد عودته إلى أثينا وتأسيس الأكاديمية، استمرَّ أفلاطون، مع بعض تلاميذه، في تحمُّل قسطٍ نشيطٍ، وفي الختام، مشؤوم من المؤامرات والثورات التي طُبِعَت بها السياسة السيراقوسية.

إن هذا العرض المقتضب للأحداث السياسية قد يساعدنا على فهم تلك المؤشرات في أعمال أفلاطون، كما في أعمال هيراقليطس، التي توضح مدى معاناته في ظلِّ القلاقل السياسية والأخطار في عصره.

وكان أفلاطون، شأنه في ذلك شأن هيراقليطس، من سلالة ملكية؛ على الأقل في ما تدَّعيه الدعاوى التقليدية من أن عائلة أبيه تنحدر في نَسَبها من كودروس، آخر الملوك القَبَليين لأتيكا. وكان أفلاطون شديد الفخر بعائلة أمه التي، كما يوضح في محاورتيه (شارميدس وتيماوس)، تمتُّ بصلة قرابة إلى صولون مشرِّع أثينا. أمَّا عَمَّاه كريتياس وشارميدس، من قواد الطغاة الثلاثين، فينتميان أيضاً لعائلة أمه. وبتقليد



عائلي مثل هذا، من المتوقَّع أن يكون لدى أفلاطون اهتمام عميق بالشؤون العامّة. ومعظم كتاباته إنما تُحقِّق هذا التوقع في حقيقة الأمر. فهو ذاته يروي (إذا ما كان خطابه السابع أصلياً) بأنه كان منذ البداية يهتم أكثر من أي شيء آخر بالنشاط السياسي. ولكنه قد فزع من تجاربه المريرة في شبابه «ولَمَّا وجدت كل شيء يترنَّح ويتغيّر بلا هدف، شعرت بأنني مصاب بدوار وقانط». وأعتقد أن شعوره بأن المجتمع، بل وكل شيء في سيال، هو الدافع الأساسي وراء فلسفته كما هو الحال مع فلسفة هيراقليطس، ولقد لَخَّص أفلاطون خبرته الاجتماعية، تماماً كما فعل سَلَفَه التاريخي، بتقديم قانون للتطور التاريخي. وطبقاً لهذا القانون، الذي سُيناقش بتفصيل أكثر في الفصل التالي، فإن كل تغيّر اجتماعي إِمَّا أن يكون فساداً أو انحلالاً أو تفسُّخاً.

ويشكِّل هذا القانون الأساسي، من وجهة نظر أفلاطون، جزءاً من قانون كوني - قانون يتحكَّم في كل الأشياء المخلوقة أو المتولِّدة. فكل الأشياء المتدفّقة، وكل الأشياء المتولِّدة مصيرها الانحلال، ولقد شعر أفلاطون، مثله في ذلك مثل هيراقليطس، بأن القوى الفاعلة في التاريخ إنما هي قوى كونية.

ومع ذلك، فمن المؤكدَّ تقريباً أن أفلاطون اعتقد بأن قانون التفسُّخ هذا ليس هو القصة بكاملها. فلقد وجدنا عند هيراقليطس، نزعة إلى النظر لقوانين التطور بوصفها قوانين دورية، فهي توضع بعد القانون الذي يحدِّد التتابع الدوري للفصول. وبالمثل، يمكننا أن نجد في بعض أعمال أفلاطون، اقتراحاً بعام أعظم (الذي يبدو أنه يقدر بـ 36000 عام من الأعوام العادية) فيه فترة تحسّن أو تولُّد تناظر على الأرجح الربيع والصيف، وفترة تفسُّخ وانحلال تناظر الخريف والشتاء.



وطبقاً لإحدى محاورات أفلاطون (محاورة السياسي)، فإن العصر الذهبي، عصر كرونوس، وهو العصر الذي يحكم فيه كرونوس بنفسه العالم، والذي يبعث فيه البشر من الأرض - يُتبَع بعصرنا نحن، عصر زيوس، وهو عصر تتخلَّى فيه الآلهة عن العالم، وتتركه لموارده الخاصة، وهو بالتالي عصر ازدياد الفساد. وفي قصة السياسي هناك أيضاً إشارة إلى أنه، بعد بلوغ الفساد ذروته، سوف تتولَّى الآلهة دَفَّة السفينة الكونية، وسوف تبدأ الأشياء في التحسُّن من جديد.

وليس من المؤكَّد مدى اقتناع أفلاطون بقصة السياسي. فلقد أوضح تماماً أنه لم يعتقد بأن كل ما جاء فيها صادق حرفياً. ومن الناحية الأخرى، لا يمكن أن يداخلنا أدنى شكّ في أنه تصور التاريخ الإنساني في إطار كوني، وأنه كان مقتنعاً بأن عصره الخاص إنما هو أحد عصور الفساد العميق - وربما يكون أعمقها فساداً - وأن مجمل الفترة التاريخية السابقة تُحكَم بميلٍ فطري نحو الانحلال، ميلٍ يتقاسمه كل من التطور التاريخي والتطور الكوني. ولست متأكداً تماماً ما إذا كان أفلاطون معتقداً بضرورة بلوغ هذا الميل مداه عند نقطة الفساد الأعظم. ولكنه اعتقد بالتأكيد في إمكانيتنا كبشر، ببذل جهد خارق لكسر هذا الاتجاه التاريخي المشؤوم، ووضع نهاية لعملية الانحلال.

2

ومع كَثْرَة أوجه التشابه بين أفلاطون وهيراقليطس، نضع إصبعنا هنا على نقطة خلاف هامة. فقد كان أفلاطون يعتقد أنه من الممكن تحطيم قانون المصير التاريخي، أي قانون الانحلال، بواسطة الإرادة الخُلُقية للإنسان، المُدَعَّمة بقوّة العقل الإنساني.



وليس من الواضح تماماً كيف وَفَّق أفلاطون وجهة النظر هذه مع اعتقاده في قانون المصير. ولكن هناك بعض المؤشِّرات التي يمكن أن توضح المسألة.

اعتقد أفلاطون أن قانون التفسُّخ يتضمَّن التفسُّخ الخُلُقي. ويعتمد التفسُّخ السياسي بشكل رئيسي، في نظره، على التفسُّخ الخُلُقي (والافتقار إلى المعرفة)، والتفسُّخ الخلُقي بدوره راجع، وبشكل رئيسي، إلى التفسُّخ العنصري. هذه هي الطريقة التي يعبِّر بها القانون الكوني العام عن نفسه في مجال الشؤون الإنسانية.

ولذلك فنحن نفهم إمكانية تطابق نقطة التحوّل الكوني العظيم مع نقطة التحوّل في الشؤون الإنسانية - المجال الخُلُقي والعقلي - وأن ذلك قد يحدث بمجهود إنساني خُلُقي وعقلي. وربما يكون أفلاطون قد اعتقد في أنَّ، حدوث نقطة التحوّل الكونية سيعبِّر عن نفسه بقدوم واضع قانون أعظم، تكون قدراته على الفكر، وإرادته الخُلُقية قادرة على وضع نهاية لفترة الانحلال السياسي، تماماً كما يعبر قانون الانحلال العام عن نفسه بالانحلال الخلقي المؤدي إلى الانحلال السياسي. ويبدو على الأرجح أن النبوءة بعودة العصر الذهبي، في محاورة السياسي، وهو العصر الألفي الجديد، إنما هو تعبير عن مثل هذا الاعتقاد جاء في صورة أسطورة. وأيًّا كان الأمر، فقد اعتقد أفلاطون بالتأكيد في كل من الميل التاريخي العام نحو الانحلال، وإمكانية منع المزيد من الانحلال في المجال السياسي، وذلك عن طريق تعطيل كل تغيّر سياسي. وكان هذا هو الهدف الذي ظلَّ يجاهد للوصول إليه. محاولاً تحقيقه عن طريق تأسيس دولة خيالية من شرور كل الدول الأخرى، لأنها لا تتفسَّخ، ولأنها لا تتغيّر. الدولة الخالية من



شر التغيّر والفساد إنما هي الأفضل والأكمل. إنها دولة العصر الذهبي التي لا تعرف التغيُّر. إنها الدولة المجمَّدة.

3

وبالاعتقاد في مثل هذه المدينة المثالية التي لا تتغيّر، ينحرف أفلاطون انحرافاً جَذْرياً عن عقائد التاريخانية التي لمسناها عند هيراقليطس. وفضلاً عن أهمية هذا الاختلاف، فإنه يثير نقاط تشابه إضافية بين أفلاطون وهيراقليطس.

فهيراقليطس، على الرغم من جرأة تعليله، يبدو أنه قد أَحْجَم عن فكرة إحلال الفوضى محل النظام الكوني. ويبدو أنه قد واسى نفسه عن فَقْد العالم الثابت بالتشبُّث بوجهة النظر التي ترى أن التغيّر محكوم بقانون غير متغيّر. وهذا الميل إلى الإحجام عن النتائج النهائية للتاريخانية يُعَدُّ سمة للعديد من التاريخانيين.

ويضْحى هذا الميل عند أفلاطون، أعظم من غيره (لقد كان هنا واقعاً تحت تأثير فلسفة بارمنيدس أعظم نُقَّاد هيراقليطس). عمم هيراقليطس خبرته عن التدفّق الاجتماعي بتمديدها على عالم «الأشياء جميعاً». ولقد نوَّهت إلى أن أفلاطون فعل الشيء نفسه. بَيْدَ أن أفلاطون قد سحب أيضاً اعتقاده هذا في الدولة الكاملة التي لا تتغيّر على عالم كل الأشياء. فقد اعتقد أن كل نوع من الأشياء العادية أو المنحلَّة يناظر أيضاً شيئاً كاملاً لا ينحلُّ. وهذا الاعتقاد في الأشياء الكاملة وغير المتغيّرة، يُسمَّى عادة بنظرية الصوَر أو المُثُل، والتي أمست عقيدة مركزية لفلسفته.

فاعتقاد أفلاطون بأن من الممكن بالنسبة لنا أن نخرق قانون المصير



الحديدي، وأن نتجنَّب الانحلال بتعطيل كل تغيّر، يُبَيّن أن ميوله التاريخانية قد بلغت حدوداً محددة. إن أي مذهب تاريخي مكتمل وغير تصالحي ليتردد في الاعتراف بأن الإنسان يمكنه، من خلال أي مجهود كان، أن يغير قوانين المصير التاريخي حتى بعد أن يكون قد اكتشفها. وقد يتمسَّك هذا المذهب بعدم استطاعة الإنسان أن يعمل ضد هذه القوانين، إذ إن كل خططه وأفعاله إنما هي وسائل تحقق بها قوانين التطوّر الحتمية مصيره التاريخي؛ مثلما هو الحال مع أوديب الذي واجه مصيره بسبب النبوءة، والتدابير التي اتخذها أبوه كانت لتجنُّبها وليس لمعارضتها. ولكي نكتسب فهماً أفضل لهذا الموقف التاريخاني، ولكي نحلِّل النزعة المضادة لاعتقاد أفلاطون بإمكانية التأثير على المصير، فإنني سوف أقابل بين المذهب التاريخي كما نجده عند أفلاطون، وبين الأطروحة المضادة له تماماً والمسماة بنزعة الهندسة الاجتماعية، وهي موجودة أيضاً عند أفلاطون.

4

لا يطرح المهندس الاجتماعي أَيَّة أسئلة متعلِّقة بالميول التاريخية أو مصير الإنسان. فهو يعتقد أن الإنسان هو سيّد مصيره الخاص وأنه، وفقاً لأهدافنا، يمكننا أن نؤثِّر على، أو أن نغير، تاريخ الإنسان كما سبق أن غيَّرنا وجه الأرض. وهو لا يؤمن بأن هذه الأهداف مفروضة علينا من خلفيّتنا التاريخية أو من اتجاهات التاريخ، وإنما بالأحرى هي مُختارَة، أو حتى مخلوقة من قبلنا نحن، تماماً كما نخلق أفكاراً جديدة أو أعمالاً فنية جديدة أو منازل جديدة. وعلى نقيض التاريخاني الذي يعتقد بأن الفعل السياسي الفطن ممكنٌ، فقط إذا كان المسار المستقبلي للتاريخ محدداً مسبقاً، فإن المهندس الاجتماعي يعتقد بأن الأساس العلمي



لعلم السياسة سيكون شيئاً مختلفاً تماماً، سيتألف من معلومة واقعية ضرورية لبناء أو تغيير المؤسسات الاجتماعية، طبقاً لرغباتنا وأهدافنا. وقد يُنبئنا علم مثل هذا بما هي الخطوات التي ينبغي أن نتخذها، إذا رغبنا في أن نتجنّب مثلاً كساداً، أو نحدث كساداً؛ أو إذا رغبنا أن نجعل توزيع الثروة متساو أكثر، أو أقل. وبعبارة أخرى، يتصور المهندس الاجتماعي القاعدة لعلم السياسة وكأنها شيء ما شبيه بتكنولوجيا اجتماعية. (فيقارنه أفلاطون، كما سنرى، بالخلفية العلمية للطب)، على عكس التاريخاني الذي يفهمه بوصفه علم الاتجاهات التاريخية الثابتة.

ولا ينبغي أَنْ يُستدلَّ مما سبق أن ذكرته عن موقف المهندس الاجتماعي، أنه ليس ثَمّة اختلافات هامة في معسكر المهندسين الاجتماعيين. بل على العكس من ذلك، فإن الاختلافات بين ما أدعوه «الهندسة الاجتماعية المتدرِّجة»، و«الهندسة الاجتماعية اليوتوبية» هو أحد الموضوعات الرئيسة لهذا الكتاب (قارن بصفة خاصة الفصل التاسع، حيث سأقدِّم أسبابي للدفاع عن الأولى ومعارضة الأخيرة). ولكنني أهتم في الوقت الحاضر فقط بالمقابلة بين التاريخانية والهندسة الاجتماعية. وربما يمكن توضيح هذه المقابلة أكثر إذا نظرنا في الاتجاهات المتبناة من قبل التاريخاني أو من قبل المهندس الاجتماعي تجاه النُّظُم الاجتماعية، أعني أشياء مثل شركة تأمين أو قوّة منظَّمة من الشرطة، أو حكومة، أو ربما محل بقالة.

يميل التاريخاني إلى النظر للمؤسسات الاجتماعية بشكل رئيس من منظور تاريخها، أعني، أصلها، وتطورها، وأهميتها الحاضرة والمستقبلية. وربما يشدِّد على أن أصلها إنما يرجع إلى خطة محددة أو



تخطيط محدد، وإلى مسعى نحو أهداف محددة؛ إِمَّا إنسانية أو إِلهية، أو ربما يقرِّر أنها لا تُصمَّم لخدمة أية أهداف محددة بوضوح، وإنما هي على الأرجح التعبير المباشر لغرائز وشهوات معينة؛ أو ربما يقرِّر أنها أفادت في وقت ما، بوصفها وسائل، نحو أهداف محددة، ولكنها قد فقدت هذه الخاصّية. أَمَّا المهندس الاجتماعي والتكنوقراطي، من جهة أخرى، فإنه قد لا يولي اهتماماً كبيراً بأصل المؤسسات أو بالنوايا الأصلية لمؤسسيها، على الرغم من أنه لا يوجد سبب يجعله لا يعترف بأن «قلة فقط من المؤسسات الاجتماعية مخططة بوعي، بينما الغالبية العظمى منها قد «نَمَت بوصفها نتائج غير مخطّطة لأفعال إنسانية». ومن المرجَّح أن يطرح مشكلته على النحو التالي: لو أن كذا وكذا هي أهدافنا، فهل هذه المؤسسات مخططة جيداً ومنظَّمة بحيث تخدم هذه الأهداف؟ وكمثال على ذلك دعنا نأخذ مؤسسة التأمين. فالمهندس الاجتماعي أو التكنوقراطي لن يقلق كثيراً على مسألة ما إذا كان التأمين قد نشأ بوصفه عملاً استثمارياً؛ أو أن رسالته التاريخية خدمة الصالح العام. بَيْدَ أنه ربما ينتقد مؤسسات تأمين معينة، مبيناً مثلاً كيفية زيادة أرباحها، أو شيئاً مختلفاً تماماً، كيفية زيادة الفائدة التي تعود على الجمهور. وسيقترح طرقاً تمكّنها من زيادة كفاءتها في خدمة هذا الهدف أو ذاك. وكمثال آخر على مؤسسة اجتماعية، ننظر إلى قوّة الشرطة. ربما يصفها بعض التاريخانيين بأنها أداة لحماية الحرية والأمن، في حين يصفها آخرون بأنها أداة لحكم الطبقة وللاضطهاد. ومع ذلك ربما يقترح المهندس الاجتماعي أو التكنوقراطي مقاييس ستجعلها أداة مناسبة لحماية الحرية والأمن، وربما يصمِّم أيضاً تدابير تمكِّنها من التحوّل إلى سلاح قوي لحكم الطبقة (وفي أداء وظيفته



كمواطن، يجدُّ في طلب غايات معينة يعتقد فيها، فقد يطالب بأن هذه الغايات، والتدابير المناسبة يتعين تَبنّيها. ولكن لأنه تكنوقراطي، فلسوف يميّز بعناية بين مسألة الغايات واختيارها، ومسائل متعلقة بالوقائع، أعني المؤثرات الاجتماعية لأي تدبير قد يتبنَّاه).

وإذا ما تحدثنا بعمومية أكثر، يمكننا القول إن المهندس أو التكنوقراطي يطرح نُظُماً بشكل عقلاني باعتبارها وسائل لخدمة أهداف معينة، وأنه كتكنوقراطي يحكم عليها جميعاً طبقاً لملاءمتها، وفعاليتها، وبساطتها، إلخ. أمَّا التاريخاني فلسوف يبذل محاولة على الأرجح لاكتشاف أصل ومصير هذه المؤسسات من أجل تقويم «الدور الحقيقي» الذي لعبته في تطور التاريخ، مقيِّماً إيَّاها، مثلاً بوصفها «رغبات إلهية» أو بوصفها «حتمية القدر» أو بوصفها «خدمة لاتجاهات تاريخية هامة»، إلخ. ولا يعني كل هذا أن المهندس الاجتماعي أو التكنوقراطي سيقتصر على التأكيد بأن المؤسسات إنما هي وسائل لغايات، أو أدوات؛ وربما يعرف جيداً حقيقة أنها، من وجوه هامة عديدة، مختلفة جداً عن الأدوات الميكانيكية أو الآلات ولن ينسى، مثلاً، أنها «تنمو» بطريقة مشابهة (على الرغم من أنها ليست متساوية بأية طريقة من الطرق) لنمو الكائنات العضوية، وتلك هي الحقيقة ذات الأهمية البالغة بالنسبة إلى المهندس الاجتماعي. هو لا يقصر نفسه على فلسفة «أداتية» لمؤسسات اجتماعية. (لن يقول أحد عن برتقالة إنها أداة، أو وسيلة لغاية، ولكننا غالباً ما ننظر للبرتقال بوصفه وسيلة لغاية. مثلاً، إذا رغبنا في أكله، أو ربما في المتاجرة به للحصول على رزقنا ومعاشنا).

ويظهر الاتجاهان، التاريخاني، والهندسي الاجتماعي، أحياناً



في توافيق نمطية. ولعلَّ أقدر مثال وأكثره تأثيراً في هذه التوافيق هو الفلسفة الاجتماعية والسياسية لأفلاطون. إنها تجمع عناصر تكنولوجية واضحة إلى حدّ ما في المقدمة، على خلفيتها مجموعة دقيقة من السمات التاريخانية النمطية. ومثل هذه التوافيق تعتبر ممثلة لعدد كبير من الفلاسفة الاجتماعيين والسياسيين الذين قدَّموا في ما بعد ما يُسمَّى بالنُّظُم اليوتوبية. وتنصح كل هذه النُّظم بنوع ما من الهندسة الاجتماعية، لأنها تتطلَّب تَبَنّي بعض الأساليب المؤسساتية، والتي قد لا تكون أحياناً واقعية، لتحقيق أهدافها. ولكن عندما نبادر إلى تمحيص هذه الغايات، فإننا كثيراً ما نكتشف أنها محددة من خلال التاريخانية. وتعتمد الأهداف السياسية لأفلاطون، على وجه الخصوص، وفي جانب كبير منها، على مذاهبه التاريخية. فأولاً، هدفه الهروب من التدفّق الهيراقليطي، الذي يعبِّر عن نفسه في الثورة الاجتماعية والانحطاط التاريخي. وثانياً، يعتقد أن هذا يمكن إتمامه عن طريق تشييد مدينة فاضلة مُحْكَمة إلى حدّ يجعلها لا تشارك في الاتجاه العام للتطور التالي. وثالثاً، يعتقد أن نموذج، أو أصل، مدينته الفاضلة يمكن أن يوجد في الماضي البعيد، في عصر ذهبي موجود في فجر التاريخ، لأنه لو كان العالم يتحلل مع الزمن، إذن لوجدنا الكمال يزداد كلما عدنا أكثر صوب الماضي. فالمدينة الفاضلة شيء ما شبيه بالسَلَف الأول، الأب الأول للمدن المتأخرة، التي هي، كما كانت، الخَلَف المنحطّ لهذه المدينة الفاضلة، أو الأصلح، أو «المثالية»، مدينةٌ مثالية ليست مجرّد خيالٍ ولا حلم ولا «فكرة في ذهننا»، ولكنها من منظور ثباتها حقيقية أكثر من كل تلك المجتمعات المنحلّة والمتدفّقة، وعُرْضَة لأن تختفي في أية لحظة.



وهكذا، حتى الهدف السياسي لأفلاطون، المدينة الفاضلة، إنما يعتمد إلى حدّ كبير على نزعته التاريخية. وما هو صحيح لفلسفته في المدينة يمكن أَنْ يمتدَّ، كما أوضحنا من قبل، إلى فلسفته العامة عن «كل شيء»، على نظريته في الصوَر أو المُثُل.

5

والأشياء المتدفّقة، وكذلك الأشياء المتحلّلة والمضمحلة، مثلها مثل الدولة، هي نتاجٌ أو أطفال للأشياء الكاملة، وهي كالأطفال نُسَخٌ عن أصولها. فالأب أو أصل الشيء المتدفّق هو ما يسميه أفلاطون «صورته» أو «نمطه» أو «مثالُه». وكما هو الحال من قبل، ينبغي أن نشدِّد على أن الصورة أو المِثَال، برغم مُسَمَّاه لا يُعَدُّ فكرة في ذهننا»، فهو ليس خيالاً، ولا حلماً، وإنما هو شيء حقيقي. إنه في الواقع حقيقي أكثر من كل الأشياء العادية التي تكون في تَدَفُقٍ، والتي برغم صلابتها الظاهرة، محكوم عليها بالانحطاط؛ لأن الصورة أو المثال إنما هو شيء كامل، لا يفسد.

ولا ينبغي الاعتقاد بأن الصوَر أو المُثُل تعيش، كالأشياء الفاسدة أو القابلة للتلف، في مكان وزمان. ولكن هذه الصوَر أو المُثُل أزلية في تماسٍ مع المكان والزمان. إذْ إنها الأصول أو النماذج للأشياء المولَّدة والتي تنمو وتضمحل في الزمان والمكان، فلا بدَّ أنها كانت على صورة، في بداية الزمن. ولأنها ليست معنا في مكاننا وزماننا، فلا يمكن أَنْ ندركها بحواسنا، كما ندرك الأشياء المتغيّرة العادية التي تتفاعل مع حواسنا، والتي تُسمَّى لذلك «أشياء حسية». فتلك الأشياء الحسية، التي هي نسخ أو أطفال لنفس النموذج أو الأصل، تشبه ليس هذا الأصل أو



الصورة أو المثال فحسب، ولكنها أيضاً تتشابه في ما بينها، كما يتشابه أطفال العائلة الواحدة. وكما يُسَمَّى الأطفال باسم أبيهم، فإن الأشياء الحسية تُسمَّى باسم أصولها، كما يقول أرسطو، باسم صورها أو مُثُلها.

وكما يتطلَّع الطفل إلى أبيه، فيرى فيه مِثاله، ونموذجُه الأوحد، والتجسيد شبه الإلهي لتطلُّعاته الذاتية، والتجسيد للكمال، والحكمة، والثبات، والمجد، والفضيلة، والقوّة التي خَلَقَته قبل أن يبدأ عالمه، والذي يحافظ عليه الآن ويعضده، والذي يوجد بفضله، كذلك ينظر أفلاطون إلى الصوَر أو المثل. والمثال الأفلاطوني هو الأصل ومصدر الشيء، إنه التعليل العقلي للشيء، علّة وجوده - المبدأ الثابت، المساند الذي بمقتضاه يوجد. إنه فضيلة الشيء، ومثاله، وكماله.

ولقد طوَّر أفلاطون في تيماوس، إحدى محاوراته المتأخرة، مقارنةً بين صورة أو مثال صنف الأشياء المحسوسة وبين أب أسرة من الأطفال. وهي على اتفاق شبه تام مع كثير من كتاباته السابقة، والتي تلقي عليها ضوءاً كثيفاً. ولكن في محاورة تيماوس، يتخطّى أفلاطون تعاليمه السابقة بخطوة واحدة حين يمثِّل اتصال الصورة أو المثال بامتداد الشبيه - فهو يصف «المكان» المجرّد الذي فيه تتحرك الأشياء الحسية (وفي الأصل المكان أو الفجوة بين السماء والأرض) بأنه الوعاء (ويقارنه بأم الأشياء) الذي تُخلَق فيه في بداية الزمن الأشياء الحسية عن طريق الصوَر التي تطبع أو تَبْصُم نفسها على المكان الخاص، وبالتالي تكسب الذُرية شكلها. يكتب أفلاطون: «ينبغي أن ندرك ثلاثة أنواع من الأشياء: أولاً تلك التي تمرُّ بعملية توليد؛ ثانياً، الأشياء التي يحدث فيها التوليد؛ وثالثاً، النموذج الذي تولد فيه الأشياء المولَّدة على شاكلته. ويمكننا أن نقارن مبدأ الاستقبال لأم، والنموذج



لأب، وإنتاجهما لطفل.» ويستمر في وصف النماذج الأولى بدقة أكثر - الآباء، أو الصوَر أو المُثل الثابتة: «ثَمّة صور أولى ثابتة لا تَخْلَق ولا تفنى.. غير مرئية، وغير مُدْرَكة من أي حسٍّ، ولا يمكن تأمّلها إلا عن طريق الفكر الخالص وحده. وينتمي إلى أي واحدة من هذه الصوَر أو المثُل نتاجها أو جنس الأشياء الحسية، نوع آخر من الأشياء التي تحمل اسم صورتها وتشبهها لها، ولكنها مُدْرَكة حسياً، ومخلوقة، ودائماً في تدفّق، ومولَّدة في مكان، ثم تختفي من ذلك المكان، وهي مفهومة بالفكر المستند إلى الإدراك الحسي». أَمَّا المكان المجرّد الذي يشبه الأم فوصفه كالآتي «ثَمّة نوع ثالث، الذي هو المكان، وهو أزلي، ولا يمكن أن يفنى، وهو الذي يعتبر كبيت لكل الأشياء المولّدة».

وربما يساعدنا على فهم نظرية أفلاطون للصور أو المُثُل مقارنتها ببعض الاعتقادات الإغريقية الدينية. وكما في العديد من الأديان الأولية، فإن البعض على الأقل من آلهة الإغريق ليس إلّا أجداداً وأبطالاً قَبَليين مثاليين - وهي تشخيصات ل»فضيلة» أو «كمال» القبيلة. وبناءً عليه فإن بعض القبائل والعائلات قد نسبت أجدادها إلى بعض الآلهة. (ولقد قيل إن عائلة أفلاطون تنحدر في نسبها من الإله بوزيدون). ولنا أن نفترض فقط أن هذه الآلهة خالدة أو أزلية، وكاملة - أو هي هكذا تقريباً - في حين أن الرجال العاديين غارقون في تدفّق الأشياء جميعاً، وعرضة للتحلل، الذي هو حقاً المصير النهائي لكلِّ فرد من البشر، ولكي نرى أن هذه الآلهة ترتبط بالناس العاديين بنفس الطريقة التي ترتبط بها صور أو مُثُل أفلاطون بتلك الأشياء الحسية التي هي نسخ لها (أو مدينته الفاضلة بالنسبة لمدن مختلفة موجودة الآن) فإن هناك، مع ذلك، اختلافاً هاماً بين الميثولوجيا الإغريقية ونظرية أفلاطون في



الصوَر أو المُثُل. فعلى حين وَقَّر اليونانيون العديد من الآلهة بوصفها أسلافاً لمختلف القبائل والعائلات، فإن نظرية المُثُل تتطلَّب وجود صورة واحدة أو مثالاً واحداً للإنسان؛ لأنها واحدة من العقائد المركزية لنظرية الصوَر التي ترى أن هناك صورة واحدة فقط لكلٍّ «جنس» أو «نوع» من الأشياء. فوحدانية الصورة التي تناظر وحدانية السلف تُعَدُّ عنصراً ضرورياً للنظرية إذ كان مطلوب منها أن تؤدّي إحدى وظائفها، ألا وهي تفسير تماثل الأشياء الحسية، باقتراح أن الأشياء المماثلة إنما هي نسخٌ أو بَصَمات لصورة واحدة. فلو وجدت صورتان متساويتان أو متماثلتان، لدفعنا هذا التماثل إلى افتراض أن كلا النسختين من أصل ثالث، الذي سيكون في هذه الحالة الصورة الوحيدة والحقيقية، أو كما قال أفلاطون في محاورة تيماوس: «ولسوف يمكن تفسير التشابه، بشكل أدقّ، ليس بوصفه واحداً من هذين الشيئين وإنما بالرجوع إلى الشيء الأعلى مرتبة الذي يُعتَبر نموذجهما الأصلي». وفي الجمهورية، وهي سابقة على تيماوس، يشرح أفلاطون وجهة نظره بوضوح أكثر، مستخدماً في ذلك مثاله «السرير الأساسي»، أعني، صورة أو مثال السرير: «فالله... قد صنع سريراً أساسياً، واحداً فقط، فهو لم ينتج اثنين أو أكثر، ولن يفعل أبداً... لأنه...حتى لو صنع الله اثنين، ولا أكثر، فإن سريراً ثالثاً سوف يظهر، أعني الصورة البادية لهذين الاثنين، وسيكون هذا السرير الثالث، وليس الأولين، هو السرير الأساسي».

وتبين الحجّة أن الصوَر أو المُثل تزوِّد أفلاطون ليس فقط بأصل أو نقطة بدء لكل التطورات في المكان والزمان (وبصفة خاصة بالنسبة للتاريخ الإنساني) وإنما أيضاً بتفسير للمتشابهات بين الأشياء الحسية لنفس النوع. فإذا كانت الأشياء متماثلة بسبب فضيلة أو صفة تتقاسمها،



مثل، البياض أو الصلابة أو الجودة، فإن هذه الفضيلة أو الصفة ينبغي أن تكون واحدة وهي نفسها في كل منها، وإلا فلن تجعلها متماثلة. وهي جميعاً، طبقاً لأفلاطون، تشترك في صورة واحدة أو مثال واحد للبياض، إذا كانت بيضاء، وللصلابة، إذا كانت صلبة. إنها تشترك بالمعنى الذي يشترك فيه الأطفال في ممتلكات وهدايا أبيهم؛ أو مثل صور عديدة نادرة طبق الأصل للوحة صدرت جميعاً عن انطباعات شخص واحد لنفس اللوحة، ومن ثم تماثل كل منها الأخرى، وربما تشترك في جمالها مع اللوحة الأصلية.

وحقيقة أن هذه الصوَر مصمَّمة لتوضيح المتماثلات في الأشياء الحسية، ولا تبدو من الوهلة الأولى مرتبطة بأي شكل من الأشكال بالتاريخانية. بَيْدَ أنها كذلك، وكما يخبرنا أرسطو، فإن هذا الارتباط حقيقة هو الذي حَثَّ أفلاطون على أن يطوِّر نظرية المُثل. ولسوف أحاول أَنْ أعطي مُجْمَلاً لهذا التطور، مستعيناً في ذلك بتوضيح أرسطو مع بعض الإشارات التي نجدها في كتابات أفلاطون نفسه.

إذا كانت كل الأشياء في تدفّق مستمر، إذن فمن المستحيل أن نقول عنها أي شيء محدد. ولن يكون لدينا معرفة حقيقية بها، ولكن في أحسن الأحوال، ستكون معرفتنا بها مجرّد «آراء» غامضة وخدّاعة. وهذه النقطة، كما نعرف من أفلاطون وأرسطو، أقلقت العديد من أتباع هيراقليطس. ولقد علَّم بارمنيدس، أحد أسلاف أفلاطون الذين أثّروا فيه تأثيراً كبيراً، أن المعرفة الخالصة للعلة، كمقابل للرأي الخدَّاع الذي تأتي به التجربة، يمكن أن يكون موضوعها الوحيد هو عالم لا يجري عليه التغيّر، وأن المعرفة الخالصة للعلَّة إنما هي التي تُميط اللثام حقيقة عن مثل هذا العالم. بَيْدَ أن عدم التغيّر وعدم انقسام الحقيقة التي اعتقد



بارمنيدس أنه قد اكتشفها خلف عالم الأشياء الفانية، كانا غير متعلقين تماماً بهذا العالم الذي نحيا ونموت فيه. ولذلك كان غير قادر على تفسيرها.

ولم يكن ذلك ليرضي أفلاطون. فمثلما كره وازدرى عالم التدفّق الامبيريقي هذا، كان، في واقع الأمر، مهتماً به بعمق. فقد كان يريد إزاحة الستار عن سِرّ انحلاله وعن تغيّراته العنيفة، وعن تعاسته. وداعبه الأمل في أن يكتشف وسائل إنقاذه. فكان متأثّراً بعمق بمذهب بارمنيدس المتعلّق بعالم ثابت، وحقيقي، وراسخ، وكامل خلف هذا العالم الخيالي الذي يكابد فيه؛ ولكن هذا التصور لم يحلّ مشكلاته طالما بقي غير متعلّق بعالم الأشياء الحسية. فما كان يبحث عنه هو المعرفة، وليس الرأي: المعرفة العقلانية الخالصة لعالم لا يتغيّر، ولكن في الوقت نفسه، المعرفة التي يتمكّن من استخدامها ليحث هذا العالم المتغيّر، وخصوصاً، هذا المجتمع المتغيّر: التغيّر السياسي، بقوانينه التاريخية العجيبة. طمح أفلاطون إلى الكشف عن سِرّ السياسة الملكية، وعن فن حُكم الناس.

ولكن بدا من المستحيل أنْ ينشأ علم دقيق للسياسة مثلما هو الحال في معرفة دقيقة لعالم في تدفّق، إذْ لم تكن ثَمّة أشياء ثابتة في الحقل السياسي. فكيف يمكن للمرء أن يناقش أية مسائل سياسية في حين أن معاني كلمات مثل «حكومة» أو «دولة» أو «مدينة» يمكن أن تتغيَّر في كل مرحلة جديدة في التطور التاريخي؟ ولا بدَّ أن تكون النظرية السياسية قد بَدَتْ لأفلاطون في مرحلته الهيراقليطية مراوغة ومتقلبة، ولا يمكن أن يُسْبَر غورها، كما هو الحال في الممارسة السياسية.

وفي هذا الموقف حصل أفلاطون، كما يخبرنا أرسطو، على توجيه



هام للغاية من سقراط. فقد كان سقراط مهتماً بالمسائل الأخلاقية، وكان مصلحاً أخلاقياً، عالماً أخلاقياً أزعج كل أنواع الناس، وأرغمهم على التفكير، وعلى التفسير، وعلى أَنْ يعلِّلوا أسباب أفعالهم. واعتاد أن يسألهم ولم يكن يرضى بسهولة عن إجاباتهم. فالردُّ النمطي الذي كان يتردد - أننا نتصرف بطريقة معينة لأن من «الحكمة»، أو ربما من «الكفاءة» أو «العدل» أو «الوَرَع»، إلخ.. أَنْ نتصرف بهذه الطريقة - هو الذي حَثَّه أكثر على أن يستمر في أسئلته عَمَّا هي الحكمة، أو الكفاءة، أو العدالة أو الورع. وبعبارة أخرى، كان يُدْفَع إلى البحث في «فضيلة الشيء». لذلك فقد ناقش، على سبيل المثال، الحكمة الموجودة في الحِرَف والمِهَن المختلفة، لكي يكتشف العوامل المشتركة بين مختلف طرق السلوك المتغيّرة والحكيمة، وبالتالي اكتشاف ماهية الحكمة، أو ما تعنيه الحكمة في واقع الأمر، أو (مستخدماً في ذلك طريقة صياغة أرسطو لها)، ما هو جوهرها. يقول أرسطو: «كان من الطبيعي أنْ يبحث سقراط عن الجوهر، أي عن فضيلة الشيء أو تعليله العقلي، وعن المعاني الحقيقية والثابتة للألفاظ. وبذلك أصبح أول مَنْ أثار مشكلة التعريفات الكلّية».

ولقد قورنت بحق محاولات سقراط هذه المتعلِّقة بمناقشة حدود أخلاقية مثل «العدالة» أو «التواضع» أو «الورع»، بمناقشات حديثة عن الحرية (عن طريق مِل، مثلاً) وعن السلطة، أو عن الفرد والمجتمع (من قبل كاتلين، مثلاً) ليس ثَمّة حاجة لافتراض أن سقراط، في بحثه عن المعنى الأساسي والثابت لمثل هذه الألفاظ، قد شَخَّصها أو تعامل معها كأشياء. إِذْ يقترح تقرير أرسطو، على الأقل، أنه لم يفعل ذلك، وأن أفلاطون هو الذي طوَّر طريقة سقراط في البحث عن المعنى أو



الماهية إلى طريقة لتحديد الطبيعة الحقة، صورة أو مثال الشيء. فقد استبقى أفلاطون «المذاهب الهيراقليطية التي تذهب إلى أن جميع الأشياء الحسية في حالة تدفّق دائم، وأن ليس لدينا معرفة عنها». بَيْدَ أنه قد وجد في طريقة سقراط مَخْرَجاً من هذه المشكلات. فعلى الرغم من أنه «ليس ثَمّة وسيلة لتعريف أي شيء حسي، لأن الأشياء الحسية تتغيّر دائماً»، فمن الممكن أن توجد تعريفات ومعرفة حقيقية بالأشياء من نوع مختلف. يقول أرسطو: «إذا كان لدى المعرفة أو الفكر موضوع، فسوف يلزم وجود بعض الكيانات الثابتة المختلفة عن تلك التي نحسها»، وهو يشيع عن أفلاطون أنه «أطلق على أشياء هذا النوع الآخر، حينئذ، اسم الصوَر أو المثُل، وقال: إن الأشياء الحسية كانت متميزة عنها، وتُسَمَّى جميعاً بعدها. وإن الأشياء العديدة التي تحمل نفس اسم صورة أو مثال معيَّن توجد بالمشاركة فيها. «ويناظر وصف أرسطو هذا بشكل كبير حجج أفلاطون ذاته التي أوردها في «تيماوس»، وكما يُبَيّن أن مشكلة أفلاطون الأساسية كانت في العثور على طريقة علمية للتعامل مع الأشياء الحسية؛ فأراد أن يحصل على معرفة عقلية خالصة وليس مجرّد رأي؛ ولأن المعرفة الخاصة عن أشياء حسية لم تكن متاحة، فقد أَصَرَّ كما ذكرنا من قبل، على الحصول، على الأقل، على مثل هذه المعرفة الخاصة التي ترتبط، بطريقة ما، بالأشياء الحسية وتُطبَّق فيها. ولقد حققت معرفة الصوَر أو المُثُل هذا المطلب، لأن الصوَر كانت مرتبطة بأشيائها الحسية مثل أبٍ بأطفاله الصغار. إذ كانت الصورة هي المُمَثِّل الموضِّح للأشياء الحسية، ولذلك يمكن الرجوع إليها في المسائل المهمة المتعلقة بعالم التدفّق.

فنظرية الصوَر أو المُثُل، طبقاً لتحليلنا، تقوم على الأقل بثلاث



وظائف مختلفة في فلسفة أفلاطون: (1) إنها أداة منهجية هامة للغاية، لأنها تتيح المعرفة العلمية الخالصة، بل وحتى المعرفة التي يمكن أن تُطَبَّق على عالم الأشياء المتغيّرة التي لا يمكن أن نحصل منها مباشرة على أية معرفة، بل فقط على آراء. وهكذا يُصبح من الممكن أن نبحث في مشكلات المجتمع المتغيّر، وأن نقيم علماً سياسياً. (2) إنها تقدِّم الدليل على نظرية التغيّر والانحلال المطلوبة على وجه السرعة، وكذلك تقدم الدليل على نظرية التولُّد والانحلال، وعلى التاريخ بصفة خاصة. (3) إنها تفتح طريقاً، في المجال الاجتماعي، نحو نوع ما من الهندسة الاجتماعية؛ وتجعل من الممكن أن نشكِّل أدوات لتعطيل التغيّر الاجتماعي، لأنها تقترح رسماً تخطيطياً لـ«حكومة أفضل» تتشابه كثيراً مع صورة أو مثال الحكومة التي يمكن أن تتحلَّل.

ولسوف نتعرَّض للمشكلة (2)، نظرية التغيّر ونظرية التاريخ في الفصلين الرابع والخامس حيث نعالج فيهما علم الاجتماع الوصفي عند أفلاطون، أي وصفه وتفسيره للعالم الاجتماعي المتغيّر الذي عاش فيه. أمَّا المشكلة (3)، تعطيل التغيّر الاجتماعي، فلسوف نتعرَّض لها في الفصول من السادس إلى التاسع متناولين البرنامج السياسي عند أفلاطون. وفيما يتعلق بالمشكلة (1) التي هي منهجية أفلاطون، فلسوف نجملها باختصار في الفصل الحالي، مستندين في ذلك إلى وصف أرسطو لتاريخ نظرية أفلاطون. وأودُّ، في معرض هذه المناقشة، أن أضيف هنا ملاحظات إضافية قليلة.

إنني أطلقُ اسم الجوهراتية المنهجية لأَخُصّ بها وجهة النظر التي يتبناها أفلاطون والعديد من أتباعه، والتي تقول بأن مهمة المعرفة الخاصة أو «العلم» إنما هو اكتشاف ووصف الطبيعة الحقَّة للأشياء، أي



حقيقتها المتخفّية، أو جوهرها. فقد كان الاعتقاد الذي يميّز أفلاطون هو أن جوهر الأشياء الحسية يمكن العثور عليه. ولم يوافقه في ذلك، على نحوٍ كامل العديد من الجوهراتيين اللاحقين، ومنهم أرسطو على سبيل المثال؛ وإنما هم يتفقون جميعاً معه على تحديد مهمة المعرفة الخالصة على أنها اكتشاف الطبيعة أو الصورة أو الجوهر المتخفي للأشياء المتخفية. كما يتفق جميع هؤلاء الجوهراتيين المنهجيين مع أفلاطون في اعتقاده بأن هذه الجواهر قد تكتشف وتميز مساعدة الحَدْس العقلي، وأن لكل جوهر اسمه، وهو الاسم الذي تُدْعَى به الأشياء الحسية؛ وأنه يمكن وصفه في ألفاظ. وهم يطلقون جميعاً على وصف جوهر الشيء اسم «تعريف». ويمكن أن يكون ثَمّة طُرُق ثلاث، طبقاً للجوهراتية المنهجية، لمعرفة شيء: «وأقصد أننا يمكننا أن نعرف حقيقته الثابتة أو جوهره، وأننا يمكننا أن نعرف تعريف الجوهر؛ وأننا يمكننا أن نعرف اسمه. وبناء عليه، يمكن صياغة مسألتين حول أي شيء حقيقي؛ فقد يطلق شخص اسماً ويلتمس التعريف، أو قد يُطلَق التعريف ويلتمس الاسم». وكمثال على هذا المنهج، يستخدم أفلاطون جوهر «الزوجي» كمقابل «للفردي» والعدد يمكن أن يكون شيئاً قابلاً للانقسام إلى أجزاء متساوية. فإن كان قابلاً هكذا للانقسام سُمي العدد «زوجياً»؛ ويصبح تعريف الاسم «زوجي» هو «عدد قابل للانقسام إلى أجزاء متساوية»... وعندما يُعطَى الاسم ونسأل عن التعريف، أو عندما نُعطَى التعريف ونُسأَل عن الاسم، فإننا نتحدث، في كلتا الحالتين، عن جوهر شيء واحد فقط، سواء أسميناه الآن «زوجياً» أو «عدداً قابلاً للانقسام إلى أجزاء متساوية». ويتقدَّم أفلاطون، بعد هذا المثال، إلى تطبيق هذا المنهج على «برهان» متعلق بالطبيعة الحَقَّة للروح، وهو ما



سوف يتردَّد على أسماعنا كثيراً فيما بعد.

ويمكن أن تُفهم الجوهراتية المنهجية، أعني النظرية التي تقول بأن غاية العلم هي الكشف عن الجواهر ووصفها بواسطة التعريفات، يمكن أن تُفهم بصورة أفضل عندما تُقابل بضدها، الإسمية المنهجية. فبدلاً من التركيز على كشف ما هو الشيء حقيقة، وتعريف طبيعته الحَقّة، تسعى الإسمية المنهجية إلى وصف كيف يسلك الشيء في ظروف متنوعة، وخصوصاً، ما إذا كانت هناك أية انتظامات في سلوكه. وبعبارة أخرى، ترى الإسمية المنهجية أن هدف العلم إنما يكمن في وصف الأشياء والحوادث التي تقع في مجال خبرتنا، كما تكمن في «تفسير» هذه الحوادث، أعني وصفها بمساعدة القوانين الكلّية. وهي ترى في لغتنا، وخصوصاً في تلك القواعد التي تميز بين العبارات المبنية بصورة مناسبة والاستدلالات، وبين مجرَّد حشد الكلمات، والأداة العظيمة للوصف العلمي؛ فهي تنظر للكلمات أكثر على أنها أدوات تعين على تحقيق تلك، وليس كأسماء لجواهر. ولن يفكر المنهجي الإسمي أبداً في أن سؤالاً مثل: «ما هي الطاقة؟» أو «ما هي الحركة؟» أو «ما هي الذرّة؟» هو سؤال هام في الفيزياء؛ وإنما سيولي أهمية فائقة لسؤال مثل: «كيف يمكن لطاقة الشمس أن تكون نافعة؟» أو «كيف يتحرَّك كوكب سَيَّار؟» أو «تحت أي شرط يمكن للذرّة أن تشع ضوءاً؟» وبالنسبة لأولئك الفلاسفة الذين يخبرونه أنه قبل أن يجيب على سؤال «ما هو» لا يمكن أن يعلِّق كبير أملٍ على إعطاء إجابات دقيقة عن أسئلة تتعلَّق بـ«كيف»؛ فإنه سوف يردُّ عليهم، إنْ كان هناك رَدٌّ على الإطلاق؛ موضحاً أنه يفضِّل كثيراً الدرجة المتواضعة من الدقّة التي يمكن أن يحققها بطرقه، على ذلك التشويش «المتطلع» الذي حققوه بطُرُقهم.



وكما هو موضح في مثالنا، من الإنصاف القول أن الإسمية المنهجية مقبولة الآن بشكل معقول في العلوم الطبيعية. ومن جهة أخرى فمعظم مشكلات العلوم الاجتماعية، ما زالت تعالج بالطرق الجوهراتية. وهذا، في رأيي، أحد الأسباب الرئيسية لتأخرها. بَيْدَ أن العديد الذين قد لاحظوا هذا الموقف يحكمون عليه بطريقة مختلفة. إنهم يعتقدون أن الاختلافات في المنهج أمر ضروري، وأنه يعكس اختلافاً «أساسياً» بين «طبائع» هذين المجالين من البحث.

والحجج التي تُقَدَّم عادة لدعم وجهة النظر هذه تشدِّد على أهمية التغيّر في المجتمع وتُبدي مظاهر أخرى للنزعة التاريخية. والحجّة النمطية التي تُسَاق هي أن الفيزيائي يتعامل مع أشياء مثل الطاقة أو الذرات، التي تُبدي درجة ما من الثبات رغم تغيّرها. فهو يمكنه أن يصف التغيّرات في هذه الكيانات الثابتة نسبياً، ولا يحتاج إلى بناء أو كشف جواهر أو صور كيانات ثابتة مشابهة لكي يحصل على شيء ما دائم يمكن وصفه بعبارات محددة. أَمَّا العالم الاجتماعي ففيه وضع مختلف تماماً. إذ إن مجال اهتمامه الكلّي يتغيّر. فلا وجود لكيانات دائمة في المجال الاجتماعي، حيث يقع كل شيء تحت سيطرة الجريان أو التدفّق التاريخي. فكيف يمكننا، مثلاً أن ندرس الحكومة؟ وكيف يمكننا أن نماثل بينها مع تنوع المؤسسات الحكومية، الموجودة في أقطار مختلفة، وفي فترات تاريخية مختلفة، من دون افتراض أن لها شيئاً ما جوهرياً مشتركاً؟ فنحن نطلق على مؤسسة ما اسم حكومة إذا كنا نعتقد أنها في جوهرها حكومة، أعني إذا استجابت إلى حَدْسِنا عن ماهية الحكومة، وهو الحَدْس الذي يمكننا صياغته في تعريف. وينسحب نفس الشيء على الكيانات السوسيولوجية الأخرى، مثل



«المدينة». فيلزم أن ندرك جوهرها، كما تقول الحجّة التاريخانية، وأن نصوغها في شكل تعريف.

وأعتقد أن هذه الحُجج الحديثة، شبيهة جداً بتلك المذكورة سابقاً، والتي أدَّت بأفلاطون، وفقاً لرأي أرسطو، إلى مذهبه في الصوَر أو المثل. والاختلاف الوحيد هو أن أفلاطون (الذي لم يقبل النظرية الذريّة ولم يعرف أي شيء عن الطاقة) طَبَّق مذهبه في مجال الفيزياء (وبالتالي، على العالم ككل). ولدينا هنا إشارة إلى واقع أن مناقشة مناهج أفلاطون، في مجال العلوم الاجتماعية، قد تكون ذات موضوع حتى في أيامنا هذه.

وقبل الشروع في الانتقال إلى سوسيولوجيا أفلاطون واستخدامه للجوهراتية المنهجية في هذا المجال، أودُّ أن يكون واضحاً كل الوضوح أنني أحصُرُ تناولي لأفلاطون على نزعته التاريخية، وعلى «مدينته الفاضلة». لذلك يتعيَّن عليَّ أَنْ أُحَذِّر القارئ ألّا يتوقع تقديماً لكل فلسفة أفلاطون، أو ما قد يُسمَّى بتناول الأفلاطونية تناولاً معتدلاً ومتوازناً. وموقفي من المذهب التاريخي هو موقف عداء صريح، يستند إلى الاعتقاد بأن المذهب التاريخي لا طائل تحته، بل هو أسوأ من ذلك، وعليه فإن تقييمي للمقوِّمات التاريخانية للأفلاطونية يُعَدُّ تقويماً نقدياً بصورة قوية. وعلى الرغم من إعجابي الشديد بفلسفة أفلاطون، بعيداً عن تلك الأجزاء التي أعتقد أنها سقراطية، فإنني لا أعتبر من مهامي أن أضيف إلى الثناء المتكرِّر على عبقريته، بل إنني متوجِّه إلى تحطيم ما هو مؤذٍ، برأيي، في فلسفته. كما وأنني سوف أحاول تحليل ونقد الاتجاه الاستبدادي في فلسفة أفلاطون السياسية.



علم الاجتماع الوصفي
عند أفلاطون


مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الرابع

التغيّر والسكون

كان أفلاطون أحد أوائل علماء الاجتماع، وقد فاقَ تأثيره بلا شكّ كلَّ حد. فهو بالمعنى الذي كان مفهوماً لدى كونت، ومِلْ، وسبنسر لمصطلح «علم الاجتماع»، كان عالم اجتماع؛ بحيث يمكن أن يُقال، إنه طبَّق بنجاح منهجه المثالي في تحليل الحياة الاجتماعية للإنسان، وقوانين تطورها، وأيضاً قوانين وشروط استقرارها. وعلى الرغم من تأثير أفلاطون العظيم، فلم ينلْ هذا الجانب من تعاليمه إلّا اهتماماً ضئيلاً. ويبدو أن هذا راجع إلى عاملين. أولاً، وقبل كل شيء إن معظم ما قدَّمه أفلاطون في علم الاجتماع كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بدعاويه الأخلاقية والسياسية بدرجة أغفلت معها عناصرها الوصفية. ثانياً، قوبلت العديد من أفكاره بوصفها مسلَّمات لا تقبل الجدل، فكانت مستوعبة ببساطة من دون وعي، ومن ثمَّ من دون رؤية نقدية. وهذا في الغالب هو الذي جعل لنظرياته الاجتماعية مثل هذا التأثير القوي.

وعلم الاجتماع لدى أفلاطون إنما هو توليفة بارعة من التأمّل الممزوج بملاحقة ثاقبة لوقائع اجتماعية. أما الركيزة التأمّلية التي



يستند إليها فهي بالطبع نظرية الصوَر والتدفُّق الكلّي (أو التغيّر الكلّي المتواصل) والانحلال، والتولّد، والاضمحلال. ولكن على هذا الأساس المثالي، يشيد أفلاطون نظرية واقعية عن المجتمع تدعو إلى الدهشة، قادرة على تفسير التيارات الرئيسية في التطور التاريخي للدولة - المدينة اليونانية، وبالمثل تقديم تفسير للقوى الاجتماعية والسياسية المؤثِّرة في عصره.

1

أمّا الركيزة التأمّلية أو الميتافيزيقية لنظرية أفلاطون المتعلِّقة بالتغيّر الاجتماعي فقد تمَّ إجمالها بالفعل. إنها عالم الصوَر أو المُثُل الثابتة، والتي نتج عنها عالم الأشياء المتغيّرة في المكان والزمان.

ولا تُعَدَّ الصوَر أو المُثُل ثابتة، ولا تتلاشى، ولا تفسد فحسب، وإنما هي أيضاً كاملة، وصادقة، وحقيقية، وخيِّرة. والواقع أن «خيِّرة» شُرِحَت ذات مرة، في «الجمهورية» بأنها «كل شيء يبقى»، و»الشرير» بأنه «كل شيء يتلاشى أو يفسد». فالصور أو المُثُل الكاملة والخيِّرة تسبق في الوجود نُسَخَها: الأشياء الحسية، «وهي شيء ما يشبه الأسلاف أو نقاط البدء لكلِّ التغيّرات في عالم التدفّق». ولقد استخدمت هذه النظرية لتقييم المَيْل العام والاتجاه الرئيسي لجميع التغيّرات في عالم الأشياء الحسية. لأنه إذا كانت نقطة البدء لكل تغيّر كاملة وخيّرة، إذن فالتغيّر لا يمكن أن يكون سوى حركة فحسب تؤدِّي بنا بعيداً عن الكامل، والخيِّر، إذن فينبغي أن نتوجه نحو الناقص والشرير، أي نحو الفساد.

ويمكن توضيح هذه النظرية بالتفصيل. فكلَّما تشابه الشيء الحسي أكثر مع صورته أو مثاله، كلَّما كان أقل فساداً، لأن الصوَر في ذاتها



فاسدة. بَيْدَ أن الأشياء الحسية أو المخلوقة لا تُعَدُّ نسخاً كاملة، فلا يمكن في الحقيقة أن توجد نسخة كاملة، لأنها تقليد فحسب للواقع الحقيقي، مظهر ووهم فقط، وليست الحقيقة. وبناءً عليه، فليس ثَمّة أشياء حسية (اللّهم إلا أكثرها جودة) ربما هي التي تتشابه مع صورها بدرجة كافية تجعلها ثابتة. يقول أفلاطون: «الثبات المطلق والدائم مخصص فقط لأكثر الأشياء جميعاً تقديساً وإجلالاً، ولا تبلغ الأجسام هذه المرتبة». فالشيء الحسي أو المخلوق - مثل شيء فيزيائي، أو نفس إنسانية - إذا كان نسخة جيدة، فقد يتغيّر قليلاً جداً في بادئ الأمر؛ ولا تزال أكثر التغيّرات أو الحركات قدماً - حركة النفس - ذات طبيعة «إلهية» (على العكس من التغيّرات من الدرجتين الثانية والثالثة). بَيْدَ أن كل تغيّر، مهما كان صغيراً، ينبغي أن يجعله مختلفاً، ومن ثمَّ أقل كمالاً، بخفض درجة تشابهه لصورته. وبهذه الطريقة، يُصبح الشيء أكثر قابلية للتغيّر مع كل تغيّر، وأكثر قابلية للفناء، لأنه يصبح مبتعداً أكثر من صورته التي هي، سبب ثباته وسبب سكونه، كما يقول أرسطو، الذي يشرح مذهب أفلاطون على النحو التالي: «تتولد الأشياء بمشاركتها في الصورة، وتتحلل بفقدانها الصورة». وعملية التحلل هذه، التي تكون بطيئة في بادئ الأمر، ثم تتسارع بعد ذلك - وقانون الانحدار أو السقوط هذا - وصفه أفلاطون بصورة روائية في كتاب القوانين، آخر محاوراته العظيمة. وتعالج الفقرة مبدئياً مصير النفس الإنسانية، بَيْدَ أن أفلاطون يوضح أنها تنسحب على جميع الأشياء التي «تتشارك في النفس»، وهو يعني بذلك جميع الأشياء الحية. فهو يكتب قائلاً: «تتغيّر جميع الأشياء التي تتشارك في النفس..» وفي تغيّرها هذا تكون محمولة بترتيب وقانون المصير. فكلّما صَغُر التغيّر في خصائصها،



كلَّما كان انحدارها الابتدائي في مستوى رتبتها أقل شأناً. ولكن عندما يزداد التغيّر، وبالتالي الظلم والجَوْر، فإنها تهبط عندئذ - وتسقط في الهاوية. وفي ما يعرف بالمناطق الجهنمية. وفي متابعة الفقرة، ينوِّه أفلاطون «بإمكانية أن تصل النفس الموهوبة بحظٍّ وافر من الفضيلة إلى قمّة الفضيلة. وأن تنطلق إلى المنطقة المُبَجَّلة بقوّة إرادتها الذاتية، إذا كانت في صحبة الفضيلة المقدّسة». ولسوف نناقش في الفصل الثامن مشكلة النفس الإستثنائية التي يمكنها أن تنقذ نفسها - وربما نفوساً أخرى أيضاً - من القانون العام للمصير. وفي موضوع سابق من القوانين، يوجز أفلاطون مذهبه في التغيّر على النحو التالي: «كلُّ تغيّر، مهما كان، عدا التغيّر الذي يصيب شيئاً شريراً، يُعَدُّ أكثر أهمية من كل الأخطار المخادعة التي يمكن أن تُحْدِقَ بشيء - سواء كان في ذاك الوقت تغيّراً لفصل أو ريح أو غذاء الجسم أو خاصية النفس». ويضيف، بغرض التأكيد: «وتنسحب هذه العبارة على كل شيء، ما عدا الاستثناء الوحيد، ألا وهو الشيء الشرير»كما ذكرت قبل قليل. وباختصار يعلِّمنا أفلاطون أن التغيّر شرير وأن السكون مقدّس.

ونرى الآن أن نظرية أفلاطون المتعلِّقة بالصور أو المُثُل، إنما تستدعي اتجاهاً معيناً في تطور العالم المتدفّق دوماً. إنها تؤدي إلى القانون الذي يقرِّر أن قابلية كل الأشياء للفساد في ذلك العالم يجب أن تزداد باستمرار. وهو ليس قانوناً صارماً عن تزايد الفساد عموماً، بقدر ما هو قانون عن تزايد القابلية للفساد، بَيْدَ أن التطورات الاستثنائية في الاتجاه الآخر غير مستَبعَدة. أن تتمكن النفس الخيّرة إلى حدٍ بعيد - كما تشير الاقتباسات الأخيرة - من تحدّي التغيّر والانحلال، وأن تتحسن حالة شيء شرير جداً مثل مدينة شريرة جداً، عن طريق تغييره.

(ولن يكون لمثل هذا التحسن أي قيمة، إلا بقدر محاولتنا أن نجعله مستديماً، أي بتعطيل كل شيء إضافي).

وتتوافق قصة أفلاطون في تيماوس عن أصل الأنواع، توافقاً تاماً مع هذه النظرية العامة. فالإنسان، وفقاً لهذه الفقرة، هو أسمى الحيوانات، وهو الذي خلقته الآلهة، أمَّا الأنواع الأخرى فقد تولَّدت منه بعملية الفساد والتحلل. أولاً، ينحطُّ نوع معين من الرجال - الجبناء والأشقياء - إلى نساء. أما أولئك الذين يفتقرون إلى الحكمة فينحطّون رويداً رويداً إلى حيوانات من رتبة أقل. فنسمع أن الطيور جاءت من خلال تحوّل أناس غير مؤذين، ولكن متساهلين جداً، ممَّنْ وضعوا ثقتهم التامة في حواسّهم، «أما الحيوانات البرية فقد تحدَّرت من رجال لم يولوا اهتماماً بالفلسفة».؛ وأما الأسماك بما في ذلك الصدفيات «فقد تحللت من أكثر الرجال حماقة وغباء و... حقارة».

ومن الواضح أن هذه النظرية يمكن أن تنطبق على المجتمع الإنساني، وعلى تاريخه. إنها تشرح عندئذ قانون هزيود المتشائم في التطور، قانون الانحطاط التاريخي. فإذا كنا نصدِّق تحقيق أرسطو (الموجز في الفصل الأخير)، إذن لكانت نظرية الصوَر أو المُثُل قد أُدخلت أصلاً لكي تلتقي مع متطلَّب منهجي وهو المتطلَّب الذي يسعى إلى معرفة خالصة أو عقلانية، والتي تُعَدُّ مستحيلة في حالة كون الأشياء الحسية في تدفّق. نرى الآن أن لتلك النظرية مدلولاً أكثر من ذلك. فعلاوة على تلاقي هذه المتطلبات المنهجية، فإنها تقدِّم نظرية في التغيّر، تفسِّر الاتجاه العام لتدفّق كل الأشياء الحسية، وبذلك الميل التاريخي للانحلال الذي يظهر في الإنسان وفي المجتمع الإنساني. (ولا تزال تقدِّم ما هو أكثر، كما سنرى في الفصل السادس، فنظرية



الصوَر تحدد اتجاه المتطلبات السياسية عند أفلاطون أيضاً، بل ووسائل تحقيقها). فإذا كانت فلسفات أفلاطون قد انبثقت،على ما أعتقد، مثلما هو الحال مع هيراقليطس من خبرتهما الاجتماعية، وخصوصاً من خبرة الحرب الطبقية، والشعور المذلّ بأن عالمهما الاجتماعي كان سائراً إلى التمزُّقِ، إِذنْ فبمقدورنا أن نفهم لماذا لعبت نظرية الصوَر مثل هذا الدور الهام في فلسفة أفلاطون عندما وجد أنها كانت قادرة على تفسير التوجُّه نحو الانحلال. ولعلَّه قد رَحَبَ بها كحل للغزِ محيّر للغاية. وفي حين لم يكن هيراقليطس قادراً على أن يطلق حكماً بالإدانة الأخلاقية المباشرة لمسار التطور السياسي، وجد أفلاطون، في نظرية الصور، الأساس النظري لحكم متشائم في نفس اتجاه هزيود.

لكن عَظَمة أفلاطون كعالم اجتماع لا تتمثَّل في تأمّلاته العمومية والمجرَّدة عن قانون الانحلال الاجتماعي، وإنما يتمثَّل في غزارة وثراء ملاحظاته. فضلاً عن الحدّة المدهشة لحَدْسه الاجتماعي. فقد رأى أشياء لم يتسن لأحد أن يراها قبله، ولم يُعد اكتشافها إلّا في عصرنا الحالي. وكمثال على ذلك يمكنني أن أشير إلى نظريته في البدايات الأولى للمجتمع، للنظام الأبوي العشائري، وعموماً، إلى محاولته إيجاز الفترات النمطية في تطور الحياة الاجتماعية. ومثال آخر هو تاريخية أفلاطون الاجتماعية والاقتصادية، وتأكيده على الخلفية الاقتصادية للحياة السياسية والتطور التاريخي، وهي النظرية التي أعاد إحياؤها ماركس تحت اسم «المادية التاريخية». ومثال ثالث هو قانون أفلاطون المدهش المتعلّق بالثورات السياسية، والذي وفقاً له يفترض مقدماً أن جميع الثورات إنما هي نتيجة لطبقة (أو «صفوة») حاكمة مفكَّكة؛ وهو القانون الذي يشكِّل أساس تحليله لوسائل إبطال



التغيّر السياسي وخلق توازن اجتماعي، وهو القانون الذي أُعيد اكتشافه حديثاً من قِبَل منظّري النزعة الاستبدادية، وخصوصاً من قبل باريتو.

ولسوف أقدمُ الآن مناقشة أكثر تفصيلاً لهذه النقاط، وخصوصاً النقطة الثالثة المتعلقة بنظرية الثورة والتوازن.

2

المحاورات التي يناقش فيها أفلاطون هذه المسائل هي، حسب الترتيب الزمني، الجمهورية، وهي المحاورة التي سُميت في تاريخ متأخر كثيراً رجل الدولة the statesman و السياسي Politicus، والقوانين، وهي أحدث وأطول مؤلفاته. وثَمّة اتفاق كبيرٌ، رغم اختلافات طفيفة معينة بين هذه المحاورات، والتي تُعَدّ من بعض الوجوه متوازية، ومن بعضها الآخر متممة كل منها للأخرى. فالقوانين، على سبيل المثال، تتعرَّض لقصة انحطاط وسقوط المجتمع الإنساني كتعليل لاندماج فترة ما قبل التاريخ الاغريقي في التاريخ بدون أي انقطاع فيه؛ في حين تقدم الفقرات المتوازية في الجمهورية، وبطريقة مجرّدة أكثر، موجزاً نَسَقياً لتطور الحكومة، أما السياسي، وهي أكثر تجريداً، فتعطي تصنيفاً منطقياً لأنماط الحكم، مع إشارات قليلة لأحداث تاريخية. وتصوغ القوانين، بالمثل، المظهر التاريخي للبحث بصورة واضحة جداً. إذْ يسأل أفلاطون في ذلك الموضع، رابطاً هذا السؤال بسؤال آخر: «ما هو النموذج الأصلي، أو أصل الدولة؟»، «أليست أفضل وسيلة للبحث عن إجابة عن هذا السؤال.. التأمّل في نمو الدول على اعتبار أنها تتغيّر إما تجاه الخير أو تجاه الشر؟»لكن ضمن حدود المذاهب السوسيولوجية، يبدو الاختلاف الرئيسي الوحيد ناشئاً عن صعوبة



تأمّلية خالصة يبدو أنها قد أقلقت أفلاطون. فعلى افتراض أن نقطة البداية في التطور هي دولة كاملة ومن ثمَّ غير قابلة للفساد، فقد اكتشف أنه من الصعب أن نفسِّر التغيّر الأول، سقوط الإنسان، كما كان، والذي يقرّر أن كل شيء يمضي. ولسوف نعلم، في الفصل التالي، عن محاولة أفلاطون لحل هذه المشكلة. بَيْدَ أننا سنقدم أولاً مسحاً عاماً لنظريته في التطور الاجتماعي.

فطبقاً للجمهورية، يُعَدُّ الشكل الأصلي أو الأوّلي للمجتمع، وفي الوقت نفسه، للشكل الذي يشبه صورة أو مثال دولة إلى حدّ بعيد، «الدولة الفاضلة»، ذا قَرَابة أو نَسَبٍ لأحكم الناس وأكثرهم شَبَهاً بالآلهة. لذلك فهذه المدينة - الدولة المثالية تُعَدُّ قريبة إلى الكمال بدرجة يصعب معها فهم كيف يمكن لها أن تتغيّر على الإطلاق. ومع ذلك، فالتغيّر يحدث؛ ومعه يدخل نزاع أو صراع هيراقليطس، القوّة الدافعة لكل حركة. وطبقاً لأفلاطون، فإن النزاع الداخلي، الصراع الطبقي، الناشئ عن الحرص على المصلحة الشخصية، وخصوصاً المصلحة الشخصية المادية أو الاقتصادية، هو القوّة الرئيسية للـ«ديناميكا الاجتماعية». والصيغة الماركسية التي تعتبر أن «تاريخ كل المجتمعات الموجودة حتى الآن، إنما هو تاريخ للصراع الطبقي». تتوافق مع النزعة التاريخية لأفلاطون، تقريباً مثلما نراها عند ماركس. فالفترات أو المعالم الأربعة الأكثر بروزاً «في تاريخ الانحلال السياسي» وفي الوقت نفسه، «التشكيلات الأكثر أهمية للدول الموجودة» توصف من قبل أفلاطون على النحو التالي. أولاً، تأتي الدولة «التيماركية» أو «التيموقراطية»[1]، وهي حكم

(1) وهي حكومة مبنية على أساس الثروة أو حب المجد. (المترجم)



النبيل الذي يبحث عن السؤدد والشهرة. ثانياً، الأوليجاركية[1]، وهي حكم العائلات الغنية. «يليها في الترتيب مولد الديموقراطية» وهي حكم الحرية التي تعنى عدم الخضوع للقانون. ويأتي أخيراً «الحكم الاستبدادي.. المرض الرابع والأخير للمدينة».

وكما يمكن أن يُفهَم من الملاحظة الأخيرة، يتطلَّع أفلاطون للتاريخ الذي يُعَدُّ بالنسبة له تاريخاً للانحطاط الاجتماعي، كما لو كان تاريخاً للمرض: والمريض هو المجتمع؛ وكما سنرى فيما بعد، ينبغي على رجل الدولة أن يكون طبيباً (والعكس بالعكس) - منقذاً، معالجاً، أو مداوياً. وكما أن وصف التطور النمطي لمرض ما لا ينطبق على كل مريض بذاته، كذلك لا يُرَاد من نظرية أفلاطون التاريخية أن تنطبق على تطور كل مدينة بذاتها. بل إن المقصود منها هو وصف كل من المسار الأصلي للتطور الذي تتولّد منه الصوَر الرئيسية للانحطاط الدستوري، والمسار النمطي للتغيّر الاجتماعي. ولعلّنا نفهم من ذلك أن أفلاطون هدف إلى تأسيس نَسَقٍ للفترات التاريخية، المحكومة بقانون التطور، وبعبارة أخرى، هدف إلى وضع نظرية تاريخانية للمجتمع. ولقد أحيا روسو هذه المحاولة، وعاد كونت ومِلْ، وهيجل وماركس إلى إحيائها بأسلوب جديد؛ ولكن بالنظر إلى الدليل التاريخي المتاح حينذاك كان نسق أفلاطون للفترات التاريخية أكثر جودة من أي من هؤلاء التاريخانيين المُحْدَثين. (إِذْ يقع الاختلاف الرئيسي في تقييم المسار الذي يتخذه التاريخ. فعلى حين أَدَان أفلاطون الأرستقراطي التطور الذي وَصَفَه، أطرى عليه هؤلاء المؤلِّفون المحدثون، معتقدين، وهم منخدعون في ذلك، أنه قانون التقدم التاريخي).

---

(1) أو حكم الأقلية، وهي حكومة تهيمن عليها جماعة صغيرة همها الاستغلال وتحقيق المنافع الذاتية. (المترجم)



وقبل أَنْ نبحث بتفصيل في مدينة أفلاطون الفاضلة، سأقدِّم عرضاً موجزاً لتحليله للدور الذي تلعبه الدوافع الاقتصادية والصراع الطبقي في عملية الانتقال بين أشكال الانحطاط الأربعة للدول. يُقال إن الشكل الأول الذي تتحلّل فيه المدينة الفاضلة،أي التيموقراطية، حكم النبلاء الطموحين، شبيه من كل الوجوه تقريباً للمدينة الفاضلة ذاتها، فمن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن أفلاطون قد مَاثَل صراحة بين أفضل وأقدم الدول الموجودة وبين الدستور الدّوري[1] لإسبرطة وكريت، فهاتان الأرستقراطيتان القَبليتان قد مثلتا في الواقع أقدم الأشكال المعروفة للحياة السياسية في اليونان. وقد وَرَد معظم الوصف الممتاز الذي أورده أفلاطون عن دستور كل منهما في بعض أجزاء وصفه للمدينة الفاضلة أو الكاملة، والتي تُعَدُّ التيموقراطية شبيهة لها. (من خلال مذهبه في المماثلة بين إسبرطة والمدينة الفاضلة[2]، أصبح أفلاطون أحد أكثر المروِّجين الناجحين لما أُحِبُ أن أسميه «الأسطورة العُظْمَى لإسبرطة» - وهي أسطورة دائمة وذات تأثير تتحدَّث عن تفوّق دستور إسبرطة ونهج حياتها).

والاختلاف الرئيسي بين المدينة الفاضلة أو المثالية وبين التيموقراطية، هو أن الأخيرة تشتمل على عنصر عدم الاستقرار؛ فالطبقة البطريركية[3] الحاكمة التي كانت متحدة في ما سبق أضحت

---

(1) الدّوري هو أحد أبناء شعب غزا بلاد اليونان حوالي القرن 12 ق.م.، واستقرَّ في دوريس ولاكونيا. (المترجم)

(2) نفضِّل ترجمة الدولة الكاملة Perfect State المدينة الفاضلة best city، وذلك لأنها مألوفة للقارئ العربي، خصوصاً وأن المصطلحين متماثلان. (المترجم)

(3) التي تقوم على نظام اجتماعي يتميَّز بسلطة الأب المطلقة على العشيرة أو الأسرة وبانتساب الأبناء إليه. (المترجم)



الآن مفككة، وهو التفكّك الذي يؤدّي إلى الخطوة التالية، إلى تحللها إلى أوليجاركية. وبسبب الطموح يحدث التفكُّك. فيقول أفلاطون متحدثاً إلى التيموقراطي الشاب: «إنه يسمع أمه تشتكي من أن زوجها ليس أحد الحكام». ومن ثم يصبح طموحاً وتوّاقاً للتميُّز. بَيْدَ أن العامل الحاسم في حدوث التغيّر التالي هو التوجّهات الاجتماعية ذات الطابع التنافسي والاستئثاري. يقول أفلاطون: «يجدر بنا أن نصف كيف تتحوّل التيموقراطية إلى أوليجاركية.. حتى الرجل الأعمى يمكنه أن يرى كيف تتحوّل.. إنه بيت المال الذي يحطِّم هذا الدستور، إنهم (أي التيموقراطيون) يبدأون باختلاق الفرص لإظهار وإنفاق النقود، ولهذا الغرض يخرقون القوانين ويخرجون عليها هم وزوجاتهم..، وكل منهم يحاول إقصاء الآخرين». وبهذه الطريقة ينشأ الصراع الطبقي الأول: وهو الصراع الذي يدور بين الفضيلة والمال، أو بين أساليب البساطة الإقطاعية الوطيدة منذ القدم، والأساليب الحديثة للثراء. ويكتمل الانتقال إلى الأوليجاركية عندما يسنُّ الأغنياء قانوناً نَصُّه «يُحْرَمُ من الوظيفة العامة كل أولئك الذين لا تصل مواردهم المالية إلى القيمة المعلنة. وهذا التغيير يُفرَض بقوّة السلاح إذا لم تفلح وسائل التهديد والابتزاز».

وبتأسيس الأوليجاركية أصبحت إمكانية نشوب حرب أهلية بين الأوليجاركيين والطبقات الأكثر فقراً قاب قوسين أو أدنى؛ «فمِثل جسمٍ عليلٍ.. يتصارع أحياناً مع نفسه..، هكذا يكون الحال مع مدينة عليلة. إنها تصارع المرض وتُشعل الحرب على نفسها متعلِّلة بأتفه الذرائع، فعندما يسعى أحد أطراف النزاع لتلقّي مساعدة من الخارج، الطرف الأول من مدينة أوليجاركية، والطرف الآخر من مدينة ديموقراطية،



فهل يمكن لمثل هذه المدينة العليلة ألا تُشعل - بين الحين والآخر - أوارَ حرب أهلية، حتى ولو لم تتلق أية مساعدة من الخارج؟» وتسفر هذه الحرب الأهلية عن ولادة الديموقراطية: « وتولد الديموقراطية.. عندما يفوز الفقير بأصحاب عهد القوّة والسلطان، فَيُعْمِلُ في بعضهم قَتْلاً، ويعاقب الآخرين، ويتقاسم مع البقية الباقية حقوق المواطنة، وتقلُّد الوظائف العامة، في حدود المساواة..»

والحقيقة أن وصف أفلاطون للديموقراطية كان مفعماً بالحيوية، لكنها محاكاة تهكّمية شديدة العداء وغيرعادلة للحياة السياسية في أثينا، وللعقيدة الديموقراطية التي كان قد وضع صياغتها - قبل مولد أفلاطون بثلاث سنوات - برقليس وبطريقة لم يكن لأحد أَنْ يبزَّه فيها. (ولسوف نُناقش برنامج برقليس في الفصل العاشر). ويُعدُّ وصف أفلاطون ضَرْبَاً من ضروب الدعاية السياسية، ويمكننا أن نقيّم مدى الضرر الذي يمكن أن يكون قد أحدثه إذا لاحظنا مثلاً أن رجلاً مثل آدم، وهو عالم ممتاز وناشر لمحاورة الجمهورية، عاجز عن مقاومة بلاغة أفلاطون في الحطِّ من شأن مسقط رأسه. يكتب آدم: «يُعَدُّ وصف أفلاطون لتكوّن الرجل الديموقراطي أحد أكثر القطع الأدبية روعة وفخامة في مجال الأدب قاطبة، سواء أكان قديماً أم حديثاً». وعندما يستمرُّ الكاتب نفسه في القول: «إِذْ إن وصف الرجل الديموقراطي بأنه حرباء المجتمع الإنساني يُعَدُّ وصفاً نابضاً بالحياة في كل عصر». ندرك عندئذ أن أفلاطون قد أفلح على الأقل في أن يجعل هذا المفكر معادياً للديموقراطية، وقد نتساءل كم من الضرر يا تُرَىَ أحدثته كتاباته السامة عند عرضها من دون نقد على عقول أقلّ بساطة وحصافة...



ويبدو في أحوال كثيرة عندما يصبح أسلوب أفلاطون، وباستخدام عبارة آدم، «فيضاناً ممتلئاً ينساب بالأفكار والصور والألفاظ الرفيعة»، فهو يغدو بحاجة ماسَّة إلى عباءة يخفي بها الأسمال البالية لحجّته، أو حتى، وكما في حالتنا الراهنة، الافتقار الكامل للحجج العقلانية. وهو في معرض الدفاع عنها يستخدم حرية تعسفية، وحرية يُساء استخدامها، والمساواة أمام القانون بغير نظام، مماثلاً بذلك بين الحرية واللاقانون. فقد وصف الديموقراطيون بأنهم مبذِّرون وبخلاء، وبأنهم متغطرسون على القانون، وبلا حياء، وبأنهم مفترسون، وبأنهم حيوانات وحشية بغيضة، وبأنهم مثل كل نزوة مشبعة، يحيون فقط من أجل الملذات والمتع الحسية، ومن أجل الرغبات التافهة الدنيئة. كانت طريقة هيراقليطس للتعريض بهم هي (أنهم يملأون بطونهم كالبهائم). إنهم متهمون بجعلهم التبجيل حماقة..، وضبط النفس جبناً..؛ أما الاعتدال والإنفاق بحكمة فيعتبرونهما دناءة وجَلافة، إلى آخره. يقول أفلاطون، عندما يبدأ فيضان شتائمه البلاغية في الخفوت: «وثَمّة توافه أكثر من هذا النوع: المعلّم الذي يخشى ويتملَّق تلاميذه. والرجل الذي يتماشى مع الشباب، لكي يتجنَّب الظهورر بمظهر الفظِّ الاستبدادي». (إنه أفلاطون معلِّم الأكاديمية الذي يضع هذا على لسان سقراط، متناسياً أن الأخير لم يكن أبداً معلِّماً، وأنه حتى بوصفه رجلاً متقدماً في السنِّ لم يكن أبداً يظهر بمظهر الفظِّ أو الاستبدادي. بل لقد كان دائماً محبوباً ولم «يهبط بنفسه إلى مستوى الشباب»، وإنما يعاملهم، كما عامل أفلاطون الشاب، بوصفهم رفاقه وأصدقاءه. ولدينا سبب للاعتقاد، أن أفلاطون نفسه كان أقل استعداداً أَنْ «يهبط بنفسه»، ويناقش الأمور مع تلاميذه). ويستطرد أفلاطون قائلاً: «ولكن قمة كل هذا القدر الوفير من الحرية



نبلغه عندما يصبح كل واحد من العبيد، ذكراً كان أو أنثى، من الذين تمَّ شراؤهم في السوق يصبحون أحراراً كالذين يملكونهم... ولكن ما هو التأثير التراكمي لكل ذلك؟ أَنْ أضحت قلوب المواطنين مرهفةً جداً لدرجة أنها تُثَار من مجرّد رؤية أي شيء كالعبودية، ولا يطيقون خضوع أي شخص لها بحيث لا يفرض أي شخص سيطرته عليهم» وهنا، بعد كل هذا، يقدِّم أفلاطون التبجيل لمدينته الأصلية حتى ولو من دون قصد. وسيظلُّ واحداً من أعظم انتصارات ديموقراطية أثينا، أنها قد عاملت عبيدها بطريقة إنسانية، وأنها قد وصلت إلى مرحلة قريبة للغاية من إلغاء العبودية، كما يشهد أفلاطون نفسه، وذلك على الرغم من الدعاية غير الإنسانية لفلاسفة مثل أفلاطون وأرسطو.

والأكثر جدارة هو وصف أفلاطون للحكم الاستبدادي، وعلى وجه الخصوص الانتقال إليه، على الرغم من أن ذلك أيضاً كان بدافع الكراهية. فهو يصرُّ على أنه يصف أشياء قد رآها بنفسه، ولا شكَّ، أن الإشارة إنما هي تجاربه في بلاط ديونيس الأكبر، طاغية سيراكوزا. ويقول أفلاطون إن الانتقال من النظام الديموقراطي إلى الحكم الاستبدادي إنما يتمُّ حدوثه بيسر أكثر عن طريق قائد شعبي يعرف كيف يستغل التنافر الطبقي القائم بين الغني والفقير في ظل دولة ديموقراطية، وينجح في تشكيل حرسٍ أو جيشٍ خاصٍّ يدين له بالولاء. أَمَّا الناس الذين كانوا قد هلَّلوا له في بادئ الأمر بوصفه بطلاً للحرية، فسرعان ما يرزحون تحت نير العبودية، ويتعيَّن عليهم حينئذ أَنْ يحاربوا من أجله في «حرب تلو أخرى يسعى إلى إشعالها... كي يجعل الناس يشعرون بالحاجة إلى قائد عام». مع الحكم الاستبدادي، تصل الدولة إلى قِمَّة الدناءة.



ويمكن أن نجد في محاورة السياسي عَرْضاً مجملاً، شبيهاً بما سبق إلى حدّ كبير، لمختلف أشكال الحُكم، حيث يناقش أفلاطون «أصل الطاغية والملك، والأوليجاركيات، والأرستقراطيات، والديموقراطيات». ونجد مرة أخرى أن أشكال الحكومات الموجودة تُفَسَّر، بوصفها نسخة باهتة للنموذج أو للصورة الحقَّة للدولة، المدينة الفاضلة -مقياس كل الأشياء المقلَّدة، الذي يُقَال إنه وجد في العصور القديمة لكرونوس والد زيـوس-. وأحد الفروض يتمثَّل في أن أفلاطون هنا يميّز بين أنماط ستة للدولة الباهتة، بَيْدَ أن هذا الفرض غير ذي أهمية، خصوصاً لو تذكَّرنا أن أفلاطون يقول في الجمهورية إن الأنماط الأربعة المناقشة لا تغطي كل الاحتمالات، وأنه توجد بعض المراحل المتوسطة. ويتمُّ التوصُّل إلى الأنماط الستة في السياسي، تبدأ بالتمييز بين ثلاثة أشكال للحكم، حكم الرجل الواحد، وحكم القِلّة، وحكم الكَثْرَة، ثم يتمُّ تقسيم كل هذه الأشكال إلى نمطَيْن أحدهما جيد نسبياً والآخر سيىء، وفقاً لما إذا كان تقليداً أم لا «للأصل الوحيد الحق» عن طربق استنساخ وحفظ قوانينه القديمة. وبهذه الطريقة يميز بين أشكال ثلاثة محافظة على القديم أو قانونية، وأشكال ثلاثة أخرى دنيئة تماماً أو غير قانونية. أَمَّا الأشكال الثلاثة القانونية فهي بترتيب جدارتها، المونارکية والأرستقراطية وشكل محافظ من الديموقراطية. بَيْدَ أن النظام يتغيَّر إلى شكله غير القانوني ثم يتدهور أكثر، عبر النظام الأوليجاركي، والحكم غير القانوني للأقلية، إلى حكم غير قانوني للفرد، الطاغية، وهو، كما قال أفلاطون في الجمهورية يعتبر أسوأها جميعاً.

ولا يلزم أن يكون ذلك الطغيان، الدولة الأكثر شَرّاً، نهاية التطور



المشار إليه في فقرة في القوانين التي، تكرِّر جزئياً، وترتبط جزئياً بقصة السياسي. فأفلاطون يهتف هناك قائلاً: أعطني دولة يحكمها شاب طاغية.. وأَنْ يكون، لحسن حظه، معاصراً لمُشَرِّع عظيم، وأَنْ يقابله بصدفة ما سعيدة. فما الذي يمكن للإله أن يقدمه أكثر من ذلك لمدينة يريد لها أن تكون سعيدة؟» قد يُعَاد تشكيل الحكم الاستبدادي، الدولة الأكثر شراً، بهذه الطريقة. (ويتفق هذا مع الملاحظة التي ذُكرت في القوانين، والمقتبسة أعلاه، من أن كل تغيّر إنما هو شر «ما عدا تغيّر الشيء الشرير»). وثَمّة قليل من الشكّ في أن أفلاطون، عند حديثه عن المشرِّع العظيم والطاغية الشاب، كان يفكِّر في نفسه وفي تجاربه المتعددة مع الطغاة الشباب وخصوصاً محاولاته إصلاح طغيان ديونيس الشاب على سيراقوسة. ولسوف نُناقش هذه التجارب المشؤومة لاحقاً.

إن أحد الاعتراضات الرئيسية على تحليل أفلاطون للتطورات السياسية هي التأكيد على القوّة المحرِّكة لكل التغيّرات التاريخية. وفي القوانين، بوشر المَسْح التاريخي صراحة من منظور هذا الهدف. «ألم تنشأ آلاف لا تُحصى من المدن في ذلك العصر.. وألم تكن كل مدينة منها خاضعةً لكل أنواع الحكم؟.. فدعونا، لو كان في مقدورنا، أن نتفهّم سبب كل هذا التغيّر. آمل أن أتمكن بذلك من كشف سر كلّ من ميلاد الدساتير، وأيضاً تغيّرها». وكنتيجة لهذه البحوث يكتشف القانون السوسيولوجي بأن الشقاق الداخلي، والصراع الطبقي الناتج عن تنافر المصالح الاقتصادية، إنما هو القوّة المحرِّكة لكل الثورات السياسية. لكنّ صياغة أفلاطون لهذا القانون الأساسي تذهب إلى أبعد من ذلك. فهو يصر على أن الانشقاق الداخلي وحده في الطبقة الحاكمة نفسها



يمكن أن يضعفها إلى درجة تطيح بحكمها؛ «فالتغيّر في أي دستور إنما يحدث، بلا استثناء، في الطبقة الحاكمة نفسها، وفقط عندما تصبح هذه الطبقة مسرحاً للشقاق». وهذه صياغته في الجمهورية، أمَّا في القوانين، فهو يقول: (ومن الممكن الإشارة إلى هذه الفقرة من الجمهورية): «كيف يمكن لأي شخص أن يقضي على ملكية أو أية صورة أخرى من الحكم، إنْ لَمْ يكن من الحُكَّام أنفسهم؟ أنسينا ما قلناه منذ قليل، عند تناولنا لهذا الموضوع، كما نسينا في اليوم السابق؟». ويُعَدُّ هذا القانون السوسيولوجي، مع الملاحظة بأن المصالح الاقتصادية هي أيضاً أكثر الأسباب احتمالاً للانشقاق، هو مفتاح أفلاطون لحلِّ كل لغز التاريخ. بل هو أكثر من ذلك.إنه مفتاح تحليله للشروط الضرورية لترسيخ التوازن السياسي، أعني، لكبح التغيّر السياسي. وهو يفترض أن هذه الشروط مدرَكة في المدينة الفاضلة أو الكاملة في العصور القديمة.

3

كان وصف أفلاطون للمدينة الكاملة أو الفاضلة يُفسَّر عادة بأنه البرنامج اليوتوبي للتقدمي. وعلى الرغم من تأكيداته المتكررة، في الجمهورية وتيماوس وكريتياس بأنه إنما يصف الماضي البعيد، وعلى الرغم من الفقرات الموازية في القوانين التي لها أهداف تاريخية جليّة، فيفترض غالباً أن هدفه إعطاء وصف مقنع للمستقبل. ولكنني أعتقد أن أفلاطون قصد ما قاله، وأن خصائص عديدة لمدينته الفاضلة، وبصفة خاصة كما هي موصوفة في الكتب من اثنين إلى أربعة من الجمهورية، مقصود منها (مثل تعليلاته للمجتمع البدائي في السياسي والقوانين) أن تكون تاريخية، أو ربما قبل تاريخية. وربما لا ينطبق هذا على كل خصائص المدينة الفاضلة. فما يتعلَّق، مثلاً، بمملكة الفلاسفة



(الموصوفة في الكتب من خمسة إلى سبعة من الجمهورية)، يوضح أفلاطون نفسه بأنها تكون سمة فقط لعالم الصوَر أو المُثُل الأزلي، لـ«مدينة في السماء». ولسوف نناقش لاحقاً هذه العناصر غير التاريخية المقصودة في وصفه، مع مطالب أفلاطون الأخلاقية السياسية. ويتعيَّن بالطبع، أَنْ نُسَلِّم بأنه لم يقصد، في وصفه للدساتير البدائية أو القديمة، أَنْ يُقَدِّم تعليلاً تاريخياً دقيقاً؛ فقد عرف بالتأكيد أنه لا يملك المعلومات الضرورية لإنجاز أي شيء من هذا النوع. ومع ذلك، فإنني أعتقد أنه بَذَلَ محاولة جادة لإعادة بناء الأشكال القَبَلية القديمة للحياة الاجتماعية بقدر استطاعته. ولا سبيل إلى الشكِّ في هذا، خصوصاً لأن المحاولة كانت، في كثير من تفصيلاتها، ناجحة إلى حدٍّ كبير. ويكاد من غير الممكن أن يكون الأمر غير هذا، لأن أفلاطون توصَّل إلى صورته عن طريق وصف معالج بطريقة مثالية للأرستقراطيات القَبَلية القديمة لكل من كريت وإسبرطه. ولقد رأى بحَدْسه السوسيولوجي المرهف أن هذه الأشكال لم تكن قديمة فحسب، بل متحجِّرة ومعطلة كذلك؛ ذلك لأنها كانت بقايا شكل أقدم. واستنتج أن هذا الشكل الأقدم كان أكثر استقراراً، ومُعَطَّلاً بشكل أكبر. لقد حاول أن يعيد بناء هذه المدينة الضاربة في القدم وبالتالي الفاضلة جداً والمستقرة جدّاً بطريقة توضح كيف أنها نَأَتْ بنفسها عن الوقوع في الانشقاق؛ وكيف جنَّبت نفسها الوقوع في الصراع الطبقي، وكيف قلَّصت تأثير المصالح الاقتصادية إلى الحدّ الأدنى، وجعلتها تحت السيطرة التامة. هذه هي المشكلات الرئيسية لإعادة بناء أفلاطون للمدينة الفاضلة.

فكيف يحلُّ أفلاطون مشكلة تجنُّب الصراع الطبقي؟ لو كان تقدمياً، لكان قد ركَّز على المجتمع اللاطبقي، المساواتي؛ لأنه،



كما يمكننا أَنْ نرى مثلاً من محاكاته التهكّمية للديموقراطية الأثينية، كانت توجد اتجاهات مساواتية قوية وفعَّالة في أثينا. ولكنه لم يكن يعمل على بناء دولة قد تتكوَّن، وإنما دولة قد كانت - النموذج الأصلي للدولة الاسبرطية، والتي لم تكن بالتأكيد مجتمعاً لاطبقياً. بل كانت دولة عبودية، وبالتالي تستند مدينة أفلاطون الفاضلة إلى أكثر التمييزات الطبقية صلابة. فهي دولة طبقات منغلقة. ولقد حُلَّت مشكلة تجنُّب الصراع الطبقي، ليس عن طريق إلغاء الطبقات، وإنما عن طريق منح الطبقة الحاكمة تفوقاً لا يمكن تحديه. فالطبقة الحاكمة وحدها، كما في اسبرطه، هي المسموح لها بحمل السلاح، ولها وحدها كل الحقوق، سياسية كانت أوغير ذلك وتتلقى وحدها التعليم، أعني التدريب المتخصص في فنٍّ قمع خرَافها البشريين. أو قطعانها البشريين (والواقع أَنْ تفوّقها الساحق إنما يزعج أفلاطون قليلاً، فهو يخشى أَنْ «ينهش أعضاءها الخراف، بدلاً من حزِّها فحسب»؛ وأن «يتصرّفوا كذئاب أكثر منهم ككلاب».(وستُدْرَس هذه المشكلة لاحقاً في هذا الفصل). وطالما كانت الطبقة الحاكمة متحدة، فلن يكون في مقدور أحد أَنْ يتحدَّى سلطتها، وبالتالي لن يكون ثَمّة صراع طبقي.

ويميّز أفلاطون بين ثلاث طبقات في مدينته الفاضلة: طبقة الحراس، وطبقة مساعديهم المسلحون أي المقاتلون، والطبقة العاملة. ولكن يوجد في الواقع طبقتان منغلقتان فقط، طبقة عسكرية، تشتمل على الحكّام - المسلّحين والمتعلّمين - وطبقة المحكومين غير المسلَّحين، وغير المتعلِّمين، الخراف البشرية؛ لأن الحراس ليسوا طبقة منغلقة متفرقة، وإنما محاربون قدامى وحكماء كانوا قد ترقّوا من صفوف المساعدين. بَيْدَ أَنْ تقسيم أفلاطون لطبقته الحاكمة إلى



قسمين، الحراس والمساعدين،من دون عمل تقسيمات فرعية مماثلة في الطبقة العاملة، يرجع بقدر كبير إلى أنَّ اهتمامه كان مُنصباً فقط على الحكَّام. فالعمال، والتجار... إلخ، لا يهتم بهم على الإطلاق، إِذْ إنهم قطيع بشري فحسب، وظيفتهم الوحيدة هي تزويد الطبقة الحاكمة باحتياجاتها المادية. بل إن أفلاطون يمضي أبعد من ذلك حين يمنع حُكَّامه من التشريع لشعب هذه الطبقة، ولمشكلاتها التافهة. وهذا هو السبب في أَنْ معلوماتنا عن الطبقات الأدنى ضئيلة للغاية. بَيْدَ أن صمت أفلاطون هذا لا يستمر طوال الوقت. فهو يسأل ذات مَرّة: «ألا يوجد كادحون يفتقرون إلى ومضة ذكاء وغير جديرين بأَنْ يُسمح لهم بالانضمام للمجتمع ممَّن لهم أجسام قوية للعمل الشاق؟» ولأن هذه الملاحظة الكريهة قد نتج عنها تعليق ملطَّف بأن أفلاطون لا يسمح بالعبيد في مدينته، فإنني أشير هنا إلى خطأ هذا الرأي. صحيح أَن أفلاطون لا يناقش صراحة، في أي مكان، أوضاع العبيد في مدينته الفاضلة، وصحيح كذلك أَنه يقول بأن من الأفضل تجنُّب اسم «عبد» وأنه يتعيَّن أن ندعوهم العمال «المساعدون» أو حتى «المستخدَمون». بَيْدَ أَن هذا لم يكن سوى لأغراض دعائية. إِذْ لم يوجد في أي مكان أقل تلميح بإلغاء قانون العبودية، أو تخفيفه. بل على العكس، لم يبد أفلاطون سوى الازدراء لأولئك الديموقراطيين الأثينيين «رقيقي الفؤاد» الذين دعموا حركة الإلغاء. وهو يبدي رأيه هذا بوضوح تام، كما هو الحال، مثلاً، في وصفه للحكم التيموقراطي، المدينة الأفضل الثانية، والتي تلي مباشرة المدينة الأفضل. فهو يقول (في ذلك الموضوع) عن الرجل التيموقراطي: «فلسوف يميل إلى معاملة العبيد بقسوة، لأنه لن يحتقرهم بقدر ما يحتقرهم رجل متعلِّم تعليماً جيداً».



ولكن لأنَّ التعليم لا يمكن أَنْ يوجد إلَّا في المدينة الفاضلة فحسب، وهو أرقى من نظيره في التيموقراطية، فنحن مضطرون أن نستنتج أن ثَمّة عبيد في مدينة أفلاطون الفاضلة، وأنهم لن يُعاملوا بقسوة، وإنما سيتمُّ ازدراؤهم بصورة مناسبة. وفي ازدرائه لهم المبرَّر أخلاقياً، لا يفصِّل أفلاطون هذه النقطة. ويتعزَّز هذا الاستنتاج تماماً بواقعة أن ثَمّة فقرة في الجمهورية تنتقد الممارسة الجارية لاستعباد الإغريق للإغريق، وينهي فقرته بموافقة صريحة على استعباد البرابرة، بل ومع توصية لـ«مواطنينا» - أي مواطني الدولة الفاضلة - أَنْ «يتصرَّفوا مع البرابرة كما يتصرَّف الإغريق الآن مع الإغريق»، ويتعزَّز هذا الاستنتاج أكثر بمضامين القوانين، والاتجاه اللاإنساني نحو العبيد المتبنَّى هناك.

ولأن السلطة السياسية في يد الطبقة الحاكمة وحدها، بما في ذلك سلطة الاحتفاظ بهذا القطيع البشري في حدود معينة تمنعه من أَنْ يصبح خطراً، فإنَّ المشكلة الكلّية للحفاظ على يد الدولة تُختَزل إلى الحفاظ على الوحدة الداخلية للطبقة السائدة. فكيف تتمُّ المحافظة على وحدة الحكام هذه؟ بالتدريب وبمؤثرات سيكولوجية أخرى، ولكن بشكل رئيسي باستبعاد المصالح الاقتصادية التي قد تؤدي إلى الانشقاق. ويتحقق هذا الاستبعاد بإدخال الشيوعية، أي بإلغاء الملكية الخاصة، وخصوصاً ملكية المعادن الثمينة. (كانت ملكية المعادن الثمينة ممنوعة في إسبرطة). هذه الشيوعية مقصورة على الطبقة الحاكمة، التي يتعيَّن عليها وحدها أَنْ تتجنّب الانشقاق، أَمَّا النزاعات التي تدور بين المحكومين فهي غير جديرة بالاعتبار. وبما أَنَّ كل الملكية هي ملكية عامة، فيجب أَنْ تكون هناك ملكية عامة أيضاً في النساء والأطفال. فلا يجب أَنْ يتمكَّن أي من أعضاء الطبقة الحاكمة من تعيين



هوية أطفاله، أو والديه. فيجب أَنْ تُحطَّم الأسرة، أو بالأحرى أَنْ تشمل كل طبقة المحاربين. إِذْ قد تصبح الولاءات الأسرية مصدراً محتملاً للانشقاق؛ لذلك «سيعتني كل شخص بالجميع كما لو كان ينتمي إلى أسرة واحدة». (ولم يكن هذا الاقتراح جديداً ولا ثورياً بالدرجة الكبيرة التي يبدو عليها، إِذْ يتعيَّن أَنْ نتذكر مثل تلك التقييدات الاسبرطية على خصوصية الحياة العائلية كالحظر المفروض على الوجبات الخاصة، والتي كان أفلاطون يشير إليها بمؤسسة الوجبات العامة). ولكن حتى الملكية المشتركة للنساء والأطفال ليست كافية تماماً لحماية الطبقة الحاكمة من كل الأخطار الاقتصادية. إذ من المهم أَنْ نتجنَّب الرخاء بقدر تجنّبنا للفقر. فكلاهما خطر على الوحدة: الفقر، لأنه يدفع الناس إلى تَبنّي أساليب متهوِّرة لسدِّ احتياجاتهم؛ والرخاء، لأن معظم التغيّر ينشأ من الوفرة، ومن تراكم الثراء والذي يفتح الباب لإمكانية التجارب الخطرة. والنظام الشيوعي وحده، الذي لا مكان فيه لعوزٍ شديد ولا لثروة كبيرة، هو الذي يستطيع اختزال المصالح إلى الحدّ الأدنى، فيضمن بذلك وحدة الطبقة الحاكمة.

وهكذا يمكن أَنْ تُشتقّ شيوعية الطائفة الحاكمة للمدينة الفاضلة من قانون التغيّر الاجتماعي الأساسي عند أفلاطون، وهو شرط ضروري للاستقرار السياسي الذي يُعَدُّ سمته الأساسية. وعلى الرغم من أَنه شرط هام، إِلَّا أَنه ليس كافياً. فلكي تشعر الطبقة الحاكمة بأنها متحدة حقاً، عليها أن تشعر بأنها كقبيلة واحدة، أعني كأسرةٍ كبيرة واحدة، والضغط من خارج الطبقة ضروري تماماً مثل الروابط بين أفراد الطبقة. ويمكن لهذا الضغط أَنْ يتحقق بتأكيد وتوسيع الهوة بين الحاكمين والمحكومين. وكلَّما قوي الشعور بأن المحكومين من فئة



مختلفة وضعية تماماً، كلما قوي الإحساس بالوحدة بين الحكام. ونصل إِذْن إلى المبدأ الأساسي، المعلَن بعد فترة تردد، بأنه لا يتعيَّن أَنْ يكون ثَمّة اختلاط بين الطبقات. يقول أفلاطون: «فأيُّ تدخلٍ أو تبدُّلٍ من طبقة لأخرى يُعَدُّ جريمة لا تُغتفر ضد المدينة ويتعيَّن فضح أمرها بحق باعتبارها أكثر الشرور دناءة». بَيْدَ أَنَّ تقسيماً صارماً للطبقات مثل هذا ينبغي أَنْ يكون مبرراً ويمكن أَنْ تنبثق محاولة تبريره من الزعم بأن الحكام أسمى من المحكومين. ويحاول أفلاطون بناءً على ذلك أَنْ يبرر تقسيمه الطبقي عن طريق الزعم الثلاثي بأن الحاكمين يعتبرون أسمى بكثير من ثلاثة وجوه - من جهة الجنس، ومن جهة التعليم، ومن جهة نظام قِيَمِهم.. ولسوف تُناقش تقييمات أفلاطون الخلقية، والتي تتطابق، بالطبع، مع قيم حكام المدينة الفاضلة، في الفصول من السادس إلى الثامن؛ لذلك سأكتفي هنا بوصف بعض أفكاره المتعلّقة بالأصل، وتربية السلالات، والتربية في طبقته الحاكمة. وقبل الشروع في هذا الوصف، أودُّ أن أعبر عن اعتقادي بأن التفوق الشخصي، سواء أكان جنسياً أم ثقافياً أم أخلاقياً أم تربوياً، لا يمكن أَنْ يؤسس أبداً زعم الامتيازات السياسية، حتى ولو أمكن إثباته. إذ يسلِّم معظم الناس في الأقطار المتحضرة هذه الأيام بأن التفوق الجنسي أسطورة، ولكن حتى لو كانت أمراً واقعاً، فلا يتعيَّن أنْ يترتَّب عليها حقوق سياسية خاصة، على الرغم من أنه قد يترتَّب عليها مسؤوليات خُلُقية خاصة بالنسبة للأشخاص المتفوقين. ويتعيَّن أن تقدّم مطالب مماثلة لأولئك المتفوقين ثقافياً وأخلاقياً وعلمياً، ولا يمكنني أَنْ أغالب الشعور بأن الدعاوى القابلة لمثقفين وأخلاقيين معيَّنين إنما تبيّن فحسب كيف كان



تعليمهم الناجح قليلاً، لأنه قد أخفق في أَنْ يجعلهم يدركون حدودهم الخاصة ومواقفهم الفاريزية[1].

4

ولو أردنا أَنْ نفهم آراء أفلاطون حول الأصل وتربية السلالات، والتربية لطبقته الحاكمة، لا يتعيَّن أَنْ لا تغيب عنا رؤية نقطتَيْن رئيسيتَين في تحليلنا. يتعيَّن أَنْ نتذكَّر، أولاً وقبل كل شيء، أن أفلاطون إنما يعيد بناء مدينة من الماضي، على الرغم من ارتباطها بالحاضر من حيث إنَّ بعض سماتها لا تزال ظاهرة في بعض الدول الموجودة، على سبيل المثال، في اسبرطة. وثانياً أنه يعيد بناء مدينته بقصد توفير شروط استقرارها، وأنه يبحث عن ضمانات لهذا الاستقرار فقط داخل الطبقة الحاكمة ذاتها، وعلى وجه الخصوص، في وحدتها وقوَّتها.

وبالنظر إلى أصل الطبقة الحاكمة، يتعيَّن أَنْ يُشَار إلى أَن أفلاطون يتحدث في السياسي عن زمن، سابق حتى على زمن مدينته الفاضلة، عندما «كان الربُّ ذاته هو الراعي للناس، والمهيمن عليهم تماماً مثلما يهيمن الإنسان على الحيوانات. في زمن.. لم يكن فيه ملكية للنساء والأطفال». ولا يُعَدُّ هذا مجرّد تشبيه للراعي الصالح، ففي ضوء ما يقوله أفلاطون في قوانينه، يجب تفسير ذلك بحرفية أكثر. لأنه يخبرنا هناك بأن هذا المجتمع البدائي، والسابق حتى على مدينته الأولى والفاضلة، هو مجتمع من رعاة الهضاب البدو تحت إمرة أب. يقول أفلاطون عن تلك الفترة السابقة على الاستقرار الأول: «بدأت الحكومة.. بوصفها الحكم الأكبر سناً الذي ورث سلطته من أبيه أو أمه، وتبعه الآخرون

(1) أي المواقف التي تتصف بالتظاهر بالصلاح والتقوى. (المترجم).



جميعهم كسربٍ من الطير، وهكذا تتشكَّل قبيلة واحدة من البدو الرُحَّل محكومة من تلك السلطة الأبوية والمَلَكية والتي هي أعدل من كل المَلَكيات». ونسمع أَنْ هذه القبائل البدوية استقرَّت في المدن البيلوبونيزية، وخصوصاً في اسبرطة، تحت اسم «الدوريون». أَمَّا عن كيف حدث هذا، فلم يفسَّر بوضوح كاف، ولكننا نفهم تقاعس أفلاطون عندما نتلقى إشارة بأن «الاستيطان» كان في الواقع استعباداً عنيفاً. وهذه، بالنسبة لكل ما نعرفه، هي القصة الحقيقية لاستيطان الدوريين في البيلوبونيز. وعليه فلا بدَّ أن يكون لدينا الباعث القوي على الاعتقاد بأن أفلاطون قصد من قصته أَنْ تكون وصفاً جاداً لأحداث ما قبل التاريخ، وهو ليس وصفاً عن أصل الجنس الدوري المسيطر فحسب، وإنما عن أصل قطعانهم البشرية أيضاً، أعني، السكان الأصليين. وفي فقرة موازية في الجمهورية، يقدِّم لنا أفلاطون وصفاً أسطورياً ولكنه سديد إلى حدٍ بعيد عن عملية الإخضاع نفسها، عن أصل - (المولودين في الأرض)، الطبقة الحاكمة للمدينة الفاضلة. (لسوف تُناقش أسطورة «المولودين في الأرض» من وجهة نظر مختلفة في الفصل الثامن).

ولقد وُصف زحفهم الظافر نحو المدينة، التي تأسست فيما سبق بواسطة التجار والعمال، على النحو التالي: «وبعد تسليح وتدريب المولودين في الأرض، دعونا نجعلهم يتقدمون، تحت إمرة الحرَّاس، حتى يصلوا إلى المدينة. وعندئذٍ دعوهم يلتفتون حولهم ليكتشفوا المكان الأفضل لمعسكرهم - الموقع المناسب أكثر لقمع السكان، إذا ما أظهر أحدهم عدم رغبة في إطاعة القانون، وصَدّ الأعداء الخارجين الذين قد يتسللون كالذئاب إلى حظيرة الخراف». ويتعيَّن علينا أَنْ نتذكَّر هذه القصة الموجزة والظافرة في آنٍ واحد عن إخضاع السكان



المقيمين بواسط قبيلة من الغزاة المحاربين (حدّدهم في السياسي بأنهم رعاة الهضبة البدو في فترة ما قبل الاستقرار)، وذلك عندما نفسِّر إصرار أفلاطون المتكرر على أن الحكام الصالحين، سواء أكانوا آلهة أم أَنْصاف آلهة أم حراس، إنما هم رعاة أبويون للبشر، وأن فن السياسة الحق، فن الحكم، إنما هو نوع من القياد الرعوية، أعني، فن قيادة وإخضاع القطيع البشري. ويتعيَّن علينا أَنْ نتأمّل، في ضوء ذلك، وصفه لإنتاج سلالة وتدريب «المساعدين الذين يخضعون للحكام ككلاب الحراسة لرعاة الدولة».

وتُعَدُّ نشأة وتربية المساعدين وبالتالي الطبقة الحاكمة لدولة أفلاطون الفاضلة، مثل حملهم للسلاح، رمزاً طبقياً ومن ثمَّ تمييزاً طبقياً. وليست النشأة والتربية رموزاً فارغة، وإنما هي مثلها في ذلك مثل الأسلحة، أدوات للحكم الطبقي، وهي ضرورية لتأكيد استقرار هذا الحكم. وقد عولجت من قبل أفلاطون فقط من وجهة النظر هذه، أعني بوصفها أسلحة سياسية قوية، وبوصفها وسائل مفيدة لرعي القطيع البشري، ولتوحيد الطبقة الحاكمة.

ولهذا الغرض، فمن الأهمية بمكان أَنْ تشعر الطبقة المسيطرة بأنها أحد الأجناس المتغلِّبة، الأرفع منزلة. يقول أفلاطون (في معرض دفاعه عن وَأدِ الأطفال): «يجب أَنْ يُحتفظ بجنس الحرَّاس نقيّاً».، وذلك عند تطوير الحجّة العنصرية بأننا نربي سلالة الحيوانات بعناية فائقة في حين نهمل جنسنا، وهي حجّة كررها منذ ذلك الحين. (ولَمْ يكنَ وَأدُ الأطفال عادة أثينية؛ ويرى أفلاطون أنه كان مُمَارساً في اسبرطة لأسباب متعلّقة بتحسين النسل، مستنتجاً من ذلك أَنّه لا بدَّ أن يكون قديماً، ومن ثمَّ عملاً حميداً). وهو يطالب بأن تُطبق نفس المبادئ على تنشئة الجنس



المتغلِّب كما هو مطبق من قبل المربي المحنَّك، للكلاب، والخيل، والطيور. ويحاجّ أفلاطون في ذلك بقوله: «وإِنْ تربوهم بهذه الطريقة، أفلا تعتقدون أن جنس طيوركم أو كلابكم سينحطُّ بسرعة؟» وهو يستنتج النتيجة التي تذهب إلى أَنَّ «نفس المبادئ تنطبق على الجنس البشري». فالصفات الجنسية المطلوبة من حارس أو من مساعد، هي بصفة خصوصية أكثر، تلك المتوفِّرة في كلب الرعاة. ويطالب أفلاطون بأنه «يتعيَّن على المحاربين المتمتِّعين بلياقة بدنية عالية أَنْ يكونوا يقظين ككلاب الحراسة»، وفيما يتعلَّق بلياقتهم الطبيعية المطلوبة لأداء واجبات الحراسة، يقرِّر: «بالتأكيد، ليس ثَمّة اختلاف، بين شاب جسور وكلب من سلالة نقيّة». وفي غمرة حماسته وإعجابه بالكلب، يمضي أفلاطون إلى الحدِّ الذي يرى في الكلب «طبيعة فلسفية أصيلة»؛ «ألا يُعْتَبَر حب التعلّم مماثلاً لموقف فلسفي حقيقي؟»

والصعوبة الرئيسية التي تُقْلق أفلاطون هي أنه يتعيَّن على الحراس والمساعدين أَنْ يكونوا متميزين بخاصية، هي أَنْ يكون كلٌ منهم مفترساً ومهذباً في طبعه في الوقت نفسه. ومن الواضح أنه يتعيَّن عليهم أَنْ يُربوا على أَنْ يكونوا مفترسين، لأنه يجب عليهم أَن «يواجهوا أي خطر بجَسارة، وبروح غير هيَّابة». ومع ذلك «إذا كانت طبيعتهم على هذا النحو، فكيف يُمنعون من أن يكونوا عنيفين ضد بعضهم البعض أو ضد بقية المواطنين؟» حقاً، سيكون الأمر «مريعاً ببساطة لو كان يتعيَّن على الرعاة أنْ يحتفظوا بكلاب يمكن أَنْ تزعج الغنم، فتتصرَّف مثل ذئاب أكثر منها مثل كلاب». وتمثِّل هذه المشكلة أهمية من وجهة نظر التوازن السياسي، أو بالأحرى، استقرار الدولة، لأن أفلاطون لا يركن إلى توازن القوى في الطبقات المختلفة، لأن ذلك سيكون اتزاناً



غير مستقر. إن السيطرة على الطبقة الحاكمة بسلطاتها اللامحدودة، ووحشيتها، من خلال القوّة المقاومة للمحكومين، لهو أمر خارج الموضوع. إذ إن تفوّق الطبقة المسيطرة يتعيَّن أن يظلّ خارج نطاق التحدّي.ومن ثُمّ فإن الضبط المسموح به للطبقة المسيطرة إنما هو ضَبْطُ النفس. لأنه يتعيَّن على الطبقة الحاكمة أَنْ تتدرَّب على التقشف الاقتصادي، أعني الكفَّ عن رخاء اقتصادي مسرف للمحكومين، ولذلك يتعيَّن عليها أَنْ تكون قادرة على أَنْ تكف عن ممارسة وحشية مبالغ فيها في تعاملها مع المحكومين. بَيْدَ أن هذا لا يمكن أن يتحقق إلَّا إذا كانت وحشية طبيعتها متوازنة مع رِقَّتها. ويجد أفلاطون أن هذا الأمر يمثّل مشكلة خطيرة، لأن «الطبيعة الوحشية على النقيض تماماً من الطبيعة الرقيقة». ويقرِّر مُحَدِّثه، سقراط، أَنّه متحيّر، حتى يتذكَّر الكلب مرة أخرى، فيقول: «إن الكلاب الأصيلة بطبعها رقيقة جداً مع أصدقائها ومعارفها، ولكنها على النقيض من ذلك تماماً مع الغرباء». ومن ثمَّ فإنه يثبت بالتالي «أن الخاصية التي نحاول أَنْ نكسبها لحراسنا ليست متعارضة مع الطبيعة». وهكذا فإن هدف تربية سلالة الجنس المسيطر قد تحدَّد ويمكن بلوغه. ولقد اشتُقَّ من تحليل الشروط الضرورية للحفاظ على استقرار الدولة.

أمَّا الهدف التربوي عند أفلاطون فهو نفسه تماماً. إنه الهدف السياسي الخالص لاستقرار الدولة عن طريق المزج بين الوحشية والرقّة في شخصية الحاكمين. والنظامان اللذان يتمُّ من خلالهما تربية أطفال الإغريق من الطبقة العليا، الرياضة البدنية والموسيقى (والأخيرة، بالمعنى الواسع للكلمة، حيث تشتمل على كل الدراسات الأدبية)، وهما مرتبطتان عند أفلاطون بعنصرَيْ الشخصية: الوحشية والرقّة.



يتساءل أفلاطون: «أَلَمْ يلحظ كيف تتأثّر الشخصية بتدريب مقصور على الرياضة البدنية دون الموسيقى، وكيف تتأثّر بالتدريب المقابل؟ فالانهماك الكامل المقصور على الرياضة البدنية يأتي لنا برجال أكثر قسوة مما ينبغي أَنْ يكونوا عليه، في حين أَنْ الانهماك الكامل المماثل المقصور على الموسيقى يجعلهم أكثر ليناً بما لا يُطَاق... ولكننا نؤكِّد على أَنْ حُراسنا ينبغي أَنْ يوحّدوا بين هاتين الطبيعتين... وهذا هو ما دعاني إلى القول بأنه يتعيَّن على إله ما أَنْ يمنح الإنسان هذين الفنَّيْن، الموسيقى والرياضة البدنية، وأثرهما ليس كبيراً على إشباع الروح والجسد على التوالي، وإنما بالأحرى على تنغيم آلتَين وتريَّتَيْن بصورة مناسبة، أعني على إشاعة التوافق أو الانسجام بين عنصرَيْ الروح، الرقّة والوحشية». ويختتم أفلاطون تحليله بقوله: «هذان هما المخططان التمهيديان لنظامنا في التربية والتدريب».

وعلى الرغم من حقيقة أَنْ أفلاطون يطابق العنصر الرقيق للروح مع مَيْلها الفلسفي، وعلى الرغم من حقيقة أَنَّ الفلسفة ستلعب دوراً غالباً كبيراً في الأجزاء الأخيرة من الجمهورية، إِلّا أنه لم يتحيّز على الإطلاق لصالح العنصر الرقيق للروح، أو للتعليم الموسيقي، أي الأدبي. فعدم التحيُّز في التوازن بين العنصرين هو الملحوظ أكثر، لأنه يؤدّي به إلى أَنْ يفرض قيوداً قاسية للغاية على التعليم الأدبي، مقارنة بما كان معتاداً، في عصره، في أثينا. وهذا، بالطبع، يُعَدُّ جزءاً فحسب من ميله العام إلى تفضيل العادات الإسبرطية على الأخرى الأثينية. (بل إن كريت، وهي نموذجه الثاني، كانت ضد تعليم الموسيقى أكثر من إسبرطة). ولقد استندت المبادئ السياسية عند أفلاطون للتعليم الأدبي إلى مقارنة بسيطة. فقد رأى أن إسبرطة عاملت قطيعها البشري بقسوة زائدة عن



الحدَّ قليلاً؛ وهذا عَرَض يعبِّر عن إحساس الضعف، ومن ثمَّ عَرَضٌ للتدهور الأوّلي للطبقة المسيطرة. أمَّا أثينا، على الجانب الآخر، فكانت ليبرالية ولَيّنة جداً في تعاملها مع العبيد. واتخذ أفلاطون من هذا برهاناً على أَنْ إسبرطة أصرَّت على الاعتماد أكثر من اللازم على الرياضة، وأثينا، بالطبع، الاعتماد على الموسيقى. ولقد جعله هذا التقويم البسيط قادراً بيُسر على أَنْ يعيد بناء ما كان في رأيه المقياس الحقيقي أو المزيج الحقيقي للعنصُرَيْن في نظام التربية بالمدينة الفاضلة، وأن يضع مبادئ سياسته التربوية. ومن وجهة النظر الأثينية، فلن يكون هذا أقل من المطلب الذي يدعو إلى خنق كل تعليم أدبي عن طريق مشايعة وثيقة الصلة بمثال إسبرطة مع رقابة الدولة المُحْكمة على كل المسائل الأدبية. فيجب أَنْ تفرض رقابة صارمة ليس على الشعر فحسب، وإنما على الموسيقى أيضاً بالمعنى المعتاد للمصطلح، وأن كليهما يجب أَنْ يكرَّس تماماً لتقوية استقرار الدولة بجعل الشباب أكثر وعياً بالنظام الطبقي، ومن ثم مستعدين أكثر لخدمة المصالح الطبقية. بل إن أفلاطون يتناسى أَنْ وظيفة الموسيقى جعل الشاب أكثر رقّة، فهو يطالب بصور من الموسيقى أكثر شجاعة، أي أكثر قسوة. (ونظراً إلى أن أفلاطون كان أثينيا، فإن حججه المتعلِّقة بالموسيقى الحقَّة تبدو لي أَنْها لا تصدق بالكاد في تعصبها الخرافي، وخصوصاً إِذا ما قورنت بنقد معاصر أكثر استنارة. ولكنه حتى الآن يحظى بعدد غير قليل من الموسيقيين إلى جانبه، ربما لأنهم مشبعون غروراً، برأيه، في أهمية الموسيقى، أي سطوتها السياسية. ويصدق الشيء نفسه على التربويين، بل وأكثر منهم على الفلاسفة، لأن أفلاطون يطالب بأنه يتعيَّن عليهم أَنْ يحكموا؛ وهو مطلب سيُناقش في الفصل الثامن).



إن المبدأ السياسي الذي يقرِّر تربية الروح، أي، الحفاظ على استقرار الدولة، إنما يقرِّر أيضاً ذلك للجسد. والهدف ببساطة هو هدف إسبرطة. فعلى حين كان المواطنون الأثينيون يتلقون تربية في جوانب عمومية متعددة، يطالب أفلاطون بأن تتلقى الطبقة الحاكمة تدريباً كطبقة من المحاربين المحترفين، المستعدين لمواجهة الأعداء من خارج أو من داخل المدينة. فالأطفال من كلا الجنسين، كما أخبرنا بذلك مرتين، «ينبغي أن يمتطوا صهوة الجواد، بحيث يرون حرباً فعلية، ويشترط أَنْ يكون ذلك مأموناً، إِذْ ينبغي أَنْ يحضروا المعركة، ويتذوقوا طعم الدماء؛ تماماً كما يفعل المرء مع كلاب الصيد الصغار». فوصف الكاتب المحدث للتربية الشمولية الحديثة هو أَنها «شكل مكثف ومستمر من التعبئة»، يناسب تماماً نظام التربية الكلّي عند أفلاطون.

هذا هو موجز نظرية أفلاطون المتعلِّقة بالمدينة الفاضلة أو الضاربة في القدم، وهي المدينة التي تُعامِل قطيعها البشري، كما يُعامل الراعي الحكيم والشديد المراس قطيعه من الأغنام، ليس بقسوة شديدة، وإنما بازدراء مناسب... وكتحليل لكل من المؤسسات الاجتماعية الإسبرطية وشروط استقرارها، وكمحاولة لإعادة بناء أشكال أكثر صرامة وبدائية للحياة القبلية، يُعَدُّ هذا الوصف ممتازاً بحق. (ولقد تعاملنا في هذا الفصل مع الجانب الوصفي فقط. أما الجانب الأخلاقي فلسوف يُنَاقش لاحقاً). وأعتقد أَن الكثير من كتابات أفلاطون كان قد نُظِر إليها عادة بوصفها مجرّد تأمّل ميثولوجي أو يوتوبي، ويمكن بهذه الوسيلة أَنْ يُفَسَّر بوصفه وصفاً وتحليلاً اجتماعياً. فلو نظرنا، على سبيل المثال، إلى أسطورته المتعلِّقة بحرب قبائل البدو الرُّحَل الظافرة التي تخضع السكان الأصليين، يتعيَّن علينا حينئذ أَنْ نعترف بأنه، من



منظور علم الاجتماع الوصفي، يعتبر ناجحاً إلى حدّ بعيد. وبالفعل يمكنه حتى الزعم بأنه سابق لنظرية حديثة مثيرة (وربما شاملة أكثر من اللازم) عن أصل الدولة والتي طبقاً لها تنبع القوّة السياسية المركزية والمنظَّمة عموماً من مثل هذا الظفر. وربما يكون ثَمّة أوصاف أكثر من هذا النوع في كتابات أفلاطون التي يمكننا تقييمها حالياً.

5

وبالاختصار، في محاولة لفَهْم وتفسير العالم الاجتماعي المتغيّر، كما اختبره أفلاطون، فقد اقتيد الأخير إلى تطوير علم اجتماع تاريخاني نسقي بتفصيل كبير. فاعتقد بأن الدول الموجودة، إنما هي بمثابة نسخ باهتة لصورة أو مثال غير متغيّر. وحاول أَنْ يعيد بناء هذه الصورة أو المثال للدولة، أو أن يصف، على الأقل، مجتمعاً يقترب منه بقدر الإمكان. وبالإضافة إلى التقاليد القديمة، فقد استخدم لإعادة بنائه نتائج تحليله للمؤسسات الاجتماعية في إسبرطة وكريت – وهي أقدم ما وجده في اليونان من صور الحياة الاجتماعية – والتي تعرَّف فيها على الصوَر المكبوحة أو المعطِّلة لمجتمعات قبلية أكثر قدماً. ولكن لكي يستخدم هذه المواد جيداً احتاج إلى مبدأ للتمييز بين السمات الصالحة، أو الأصلية أو القديمة للمؤسسات الموجودة وأعراض انحطاطها. ولقد وجد هذا المبدأ في قانونه المتعلّق بالثورات السياسية، والذي يذهب إلى أن الانشقاق في الطبقة الحاكمة، وانشغالها بالشؤون الاقتصادية، هما أصل كل تغيّر اجتماعي. ولذلك فقد أعادَ بناء مدينته الفاضلة بطريقة تُستبعَد بها كل جراثيم وعناصر الانشقاق والانحطاط بأقصى صورة ممكنة من التطرُّف فيقول، إنها كانت مشيَّدة خارج الدولة الإسبرطية مع ملاحظة الشروط الضرورية لوحدة الطبقة المسيطرة



التليدة، المأمونة بتقشفها الاقتصادي، وتحسين نَسْلها وتدريبها..

وبتفسيره للمجتمعات الموجودة كنسخ باهتة لمدينة مثالية، استعان أفلاطون في الحال بوجهات نظر هزيود الفجَّة إلى حدّ ما عن التاريخ الإنساني بخلفية نظرية وبثروة في التطبيق العملي. فطوّر نظرية تاريخية واقعية جداً، اكتشف بمقتضاها سبب التغيّر الاجتماعي في الانشقاق الهيراقليطي، وفي الصراع الطبقي الذي وجد فيه القوى الدافعة والمفسدة للتاريخ. ولقد طبَّق هذه المبادئ التاريخية على قصة انحطاط وسقوط الدول - المدن الإغريقية، وخصوصاً على نقد الديموقراطية، التي وصفها بأنها مثخنثة ومنحطَّة. ويمكننا أَنْ نضيف أَن أفلاطون، في وقت لاحق، في قوانينه، طبقها أيضاً على قصة انحطاط وسقوط الامبراطورية الفارسية، وكان بذلك فاتحة لسلسلة طويلة من الأعمال الدرامية للانحطاط والسقوط في تواريخ الامبراطوريات والحضارات (ولعلَّ قصة شبنجلر سيئة السمعة عن انحطاط الغرب هي أسوأها ولكن ليست آخرها). ويمكن تفسير كل هذا، في ما أعتقد، كمحاولة، وهي محاولة مؤثّرة للغاية، لتوضيح وعقلنة تجربته في انهيار المجتمع القبلي، وهي خبرة شبيهة لتلك التي أدَّت بهيراقليطس إلى أَنْ يطوِّر الفلسفة الأولى للتغيّر.

بيد أَن تحليلنا لعلم الاجتماع الوصفي عند أفلاطون لا يزال ناقصاً. فقصصه عن الانحطاط والسقوط، ومعها تقريباً كل القصص المتأخرة، إنما تبيّن على الأقل سمتين لم نناقشهما بعد. فقد تصور هذه المجتمعات المنحطة كنوع من الكائن العضوي، والانحطاط بوصفه عملية شبيهة للشيخوخة. وأعتقد بأن الانحطاط مستحق تماماً، بمعنى أَن الانحطاط الخلقي وسقوط وانحطاط الروح، إنما يمضيان جنباً إلى جنب مع ذلك المتعلّق بالقوام الاجتماعي. ويلعب هذا دوراً هاماً في



نظرية التغيير الأول عند أفلاطون - في قصة العدد وسقوط الإنسان. ولسوف تناقش هذه القصة، وارتباطها بمذهب الصوَر أو المُثُل في الفصل التالي.



الفصل الخامس

الطبيعة والعرف

لم يكن أفلاطون أول مَنْ تناول الظواهر الاجتماعية بروح البحث العلمي. وإنما تعود بداية العلم الاجتماعي على الأقل إلى جيل بروتاجوراس، أول المفكرين العظماء الذين أطلقوا على أنفسهم اسم «السوفسطائيون». وكانت علامة البداية هي إدراك الحاجة إلى التمييز بين عُنْصُرَيْن مختلفَيْن في بيئة الإنسان - بيئته الطبيعية وبيئته الاجتماعية. وهو التمييز الذي يصعب إجراؤه وإدراكه، كما يمكن أَنْ يستدل من حقيقة أنه حتى الآن لَمْ يتأسس بوضوح في عقولنا. فقد كان مثاراً للجدل منذ عصر بروتاجوراس. ويبدو أن معظمنا لديه مَيْل قوي لأَن يقبل خصوصيات بيئتنا الاجتماعية كما لو كانت «طبيعية».

وهي إحدى خواص الاتجاه السحري لمجتمع قَبَلي بدائي أو «مُغلق» يحيا في دائرة مسحورة من المحَرَّمات الثابتة، ومن القوانين والعادات التي يعتقد أنها محتومة كشروق الشمس، أو تعاقب الفصول، أو انتظامات واضحة مماثلة للطبيعة. ولم يكن من الممكن أَنْ يتطوّر



الفهم النظري للاختلاف بين «الطبيعة» و«المجتمع»، إلَّا بعد أَنْ يكون هذا «المجتمع السحري المغلق» قد تحلَّل بالفعل.

1

ويتطلَّب تحليل هذا التطور، على ما أعتقد، إدراكاً واضحاً لتمييز هام. وهو التمييز بين: (أ) القوانين الطبيعية، أو قوانين الطبيعة، مثل القوانين التي تصف حركات الشمس، والقمر، والكواكب، وتعاقب الفصول، إلخ، أو قانون الجاذبية أو، قوانين الديناميكا الحرارية. (ب) القوانين المعيارية، أو المعايير، أو النواهي والأوامر، أعني مثل تلك القواعد التي تحظِّر أو تتطلَّب أنماطاً معينة من السلوك؛ ومن أمثلتها الوصايا العشر، أو القواعد القانونية المنظِّمة لإجراء انتخاب أعضاء البرلمان، أو القوانين التي تدخل في تكوين الدستور الأثيني.

ولأنْ مناقشة هذه المسائل غالباً ما تُفسَد بميلنا نحو طمس هذا التمييز، فربما يلزم الاستطراد أكثر عنها. يصف القانون بالمعنى (أ) أي - القانون الطبيعي - انتظاماً صارماً، وثابتاً، وهو يحدث في الواقع إمَّا في الطبيعة (وفي هذه الحالة يعدّ القانون عبارة صادقة)، أو لا يحدث (وفي هذه الحالة يعدّ كاذباً). فإذا لم نعرف ما إذا كان قانون الطبيعة صادقاً أم كاذباً، وإذا كنا نرغب في لفت الانتباه إلى عدم يقيننا هذا، فإننا نُسميه في أغلب الأحيان «فَرَضَاً». وقانون الطبيعة غير قابل للتغيّر؛ فلا استثناء فيه. ولأننا لو قنعنا بأن شيئاً ما قد حدث وناقضه، فلا نقول حينئذ أَن ثمّة استثناء أو تغيّر في القانون، وإنما نقول بالأحرى أَن فرضنا قد دُحِض لأنه قد ثبت في النهاية أن الانتظام الدقيق المفترض لم يحدث، أو بعبارة أخرى، إن قانون الطبيعة المفترض لم يكن قانوناً صادقاً عن الطبيعة، وإنما هو عبارة كاذبة. ولأَن قوانين الطبيعة غير قابلة



للتغيير، فلا يمكن أَنْ تُنتهك أو تُعضَد. وإنما هي خارج نطاق التحكم الإنساني، وذلك على الرغم من أنه قد يكون في إمكاننا أَنْ نستخدمها لأغراض تقنية، وعلى الرغم من أننا قد نتجشم عناءً لعدم معرفتنا بها، أو بجهلنا لها.

ولو أننا انتقلنا الآن إلى القوانين من النوع (ب) أي إلى القوانين المعيارية، لوجدنا أن كل شيء مختلفاً هنا كل الاختلاف. فالقانون المعياري، سواء أكان تشريعاً قانونياً أم أمراً خلقياً، يمكن تعضيده بواسطة الإنسان. وهو أيضاً قابل للتغيير. فربما يوصف بأنه صالح أو طالح، مُعيب أو مُخطئ، مقبول أو مرفوض؛ ويمكن أَنْ يُطلق عليه «صادق» أو «كاذب»، ولكن بمعنى مجازي فحسب، لأنه لا يصف واقعة، وإنما يضع توجيهات لسلوكنا. فلو كان له أي قصد أو مغزى، حينئذ يكون في الإمكان خرقه، ولو لم يُخرَق يكون عندئذ زائداً عن الحاجة وبلا مغزى. فعبارة مثل: «لا تنفق من المال أكثر مما تملك» تُعَدُّ قانوناً معيارياً ذا معنى، وربما يكون ذا معنى كقاعدة أخلاقية أو قانونية، ويكون ضرورياً أكثر لأنه غالباً ما يُخْرَق. وربما يقال أيضاً عن العبارة: «لا تأخذ من حافظتك نقوداً بأكثر مما فيها»، ومن طريقة صياغتها، أنها أيضاً قانون معياري؛ بيْد أن أحداً لن يأخذ مثل هذا القانون مأخذ الجدّ كجزء من نظام أخلاقي أو قانوني، إِذْ لا يمكن خرقه. وإذا لاحظنا أي قانون معياري ذا أهمية، لوجدناه دائماً نتيجة لتحكّم إنساني - لأفعال وقرارات إنسانية. إنه عادة نتيجة لقرار بإدخال جزاءات - لمعاقبة أو رَدْع مَن يخرق القانون.

وأعتقد، ويعتقد معي عموماً عدد كبير من المفكِّرين، وخصوصاً العديد من علماء الاجتماع، أَنْ التمييز بين القوانين بالمعنى (أ)، أعني



العبارات التي تصف انتظامات الطبيعة، والقوانين بالمعنى(ب)، أعني المعايير كالنواهي أو الأوامر، إنما هو تمييز أساسي، وأَنْ هذين النوعَيْنِ من القانون ليس بينهما عاملاً مشتركاً أكثر من الاسم. بَيْد أَن وجهة النظر هذه مقبولة بأية حال بصفة عامة، وعلى العكس، يعتقد العديد من المفكّرين أَنْ ثمّة معايير - نواهٍ أو أوامر - تُعْدُ «طبيعية» بمعنى أنها توضع وفقاً لقوانين طبيعية بالمعنى (أ). فهم يقولون، على سبيل المثال: إن معاييراً قانونية معينة تتفق والطبيعة الإنسانية، ومن ثم مع قوانين طبيعية سيكولوجية بالمعنى (أ) في حين قد تتعارض معايير قانونية أخرى مع الطبيعة الإنسانية، ويضيفون إلى ذلك أَن تلك المعايير التي يمكن أَن نتبّين مطابقتها للطبيعة الإنسانية لا تختلف حقيقة اختلافاً بيناً عن قوانين الطبيعة بالمعنى (أ). ويقول آخرون: إن قوانين الطبيعة بالمعنى (أ) إنما هي متشابهة تشابهاً كبيراً، في حقيقة الأمر، مع القوانين المعيارية لأنها وضعت بإرادة أو قرار خالق الكون - وهي وجهة نظر تقع بلا شك، خارج نطاق استخدام اللفظ المعياري «قانون» للقوانين من النوع (أ). ولعلَّ من المستحسن أَنْ تُناقش كل وجهات النظر هذه. غير أنه من الضروري، كي نناقشها، أَنْ نميّز أولاً بين قوانين بالمعنى (أ) وقوانين بالمعنى (ب)، وأَلّا نربك المسألة بمصطلح سيىء. وهكذا سوف نقصر المصطلح «قوانين طبيعية» على القوانين من نوع (أ) دون سواها، ولسوف نرفض أَنْ يُطبَّق هذا المصطلح على أية معايير يُعلن أنها، بمعنى أو بآخر، «طبيعية». فالخلط غير ضروري بالتأكيد لأَن من السهل أَنْ نتحدث عن «حقوق والتزامات طبيعية» أو عن «معايير طبيعية»، إذا رغبنا في أَنْ نشدِّد على السمة «الطبيعية» لقوانين من النوع (ب).



2

أعتقد أَن من الضروري لفهم علم اجتماع أفلاطون أَنْ نتناول الكيفية التي تطوَّر بها التمييز بين قوانين طبيعية وأخرى معيارية. ولسوف أناقش أولاً ما يبدو أنه كان نقطة البدء والخطوة الأخيرة للتطور، ولاحقاً ما قد يبدو أنه كان خطوات ثلاث وسيطة، تلعب جميعاً دوراً في نظرية أفلاطون. ويمكن أَنْ توصف نقطة البدء بأنها واحدية ساذجة. وربما يُقال إنها صفة مميزة لـ «المجتمع المغلق». والخطوة الأخيرة، التي أصفها بأنها ثنائية نقدية (أو اصطلاحية نقدية) إنما هي صفة مميزة الـ«المجتمع المفتوح». أَمَّا حقيقة وجود بعض ممَّنْ لا يزالون يحاولون تجنّب اتخاذ هذه الخطوة، فيمكن أَنْ يؤخذ كمؤشر لأننا ما زلنا في غمرة مرحلة انتقالية من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح. (ومع كل هذا، قارن الفصل العاشر).

ونقطة البدء التي أطلقت عليها اسم «الواحدية الساذجة» إنما هي المرحلة التي لم يتم فيها بعد التمييز بين القوانين الطبيعية والمعيارية. إن التجارب البغيضة هي الوسائل التي عن طريقها يتعلّم الإنسان أن يُكيف نفسه مع بيئته. ولم يتم وضع تمييز بين جزاءات مفروضة من قبل أُناس آخرين، إذا ما خرق تحريماً معيارياً، وبين التجارب البغيضة التي مررنا بها في البيئة الطبيعية. وقد نميز أيضاً، في هذه المرحلة، بين إمكانيتَيْن. يمكن أَنْ توصف الأولى بأنها طبيعية ساذجة. ويُعتقد في هذه المرحلة أَنْ الانتظامات، سواء كانت طبيعية أو عرفية، إنما هي وراء إمكانية مجرَّدة فحسب، والتي من المحتمل أنها لم تتحقّق أبداً. والمرحلة الأكثر أهمية هي المرحلة التي يمكن أَنْ نصفها بأنها عرفية ساذجة، وهي المرحلة التي خُبرت فيها الانتظامات الطبيعية والمعيارية



أيضاً بوصفها تعبيرات عن - أو بوصفها مستندة إلى - القرارات التي تصدرها الآلهة الشبيهة بالبشر أو الشياطين. وهكذا فتعاقب الفصول، أو انتظامات حركات الشمس والقمر، والكواكب، ربما تُفسَّر بأنها طاعة «القوانين» أو «المراسيم» أو «القرارات» التي «تحكم السماء والأرض»، والتي وُضعت و»أُعلنت من قبل إله - خالق في البداية» ومن المفهوم أَن أولئك الذين يفكِّرون بهذه الطريقة قد يعتقدون أَنه حتى القوانين الطبيعية عرضة لتعديلات، تحت ظروف معينة؛ فقد يؤثر الإنسان عليها أحياناً بمساعدة ممارسات سحرية، وأن الانتظامات الطبيعية تُدْعَم بالمراسيم، كما لو كانت معيارية. ولقد أوضح هيراقليطس هذه النقطة، بقوله: «لا يمكن أن تخرج الشمس عن مسارها المرسوم؛ وإِلا فإن معبودات المصير، نديمات العدالة، سيعرفن كيف يعثرن عليها.»

وانحلال القَبَلية السحرية مرتبط كل الارتباط بإدراك أَن المحرَّمات مختلفة في القبائل المختلفة، وأنها مفروضة ومُعَضَّدة من قبل الإنسان، وأنها قد تُنتَهك من دون أَنْ يترتَّب على ذلك ردود أفعال غير سارة، فقط إذا كان في مقدور المرء أن ينجو من العقوبات المفروضة عليه من قبل إنسان آخر. ويتدعَّم هذا الإدراك أكثر عندما نلاحظ أَن القوانين تُعدَّل وتُسنُّ من قِبَل مشرِّعين بشر. وإنني أقصد بهؤلاء المشرِّعين ليس فقط أمثال صولون، وإنما أيضاً القوانين التي سُنَّت وفُرِضَت من قبل أناس عاديين في مدن ديموقراطية. فقد تؤدّي هذه الخبرات إلى تمييز واعٍ بين القوانين المعيارية التي فرضها الإنسان، والمستندة إلى قرارات أَو أعراف، وبين الانتظامات الطبيعية التي تخرج عن نطاق قدرته. وعندما يتمّ فهم هذا التمييز بوضوح، يكون في مقدورنا أن نصف الوضع الذي توصلنا إليه بأنه ثنائية نقدية أوعرفية نقدية. ففي مجرى تطور الفلسفة



اليونانية تعلن ثنائية الوقائع والمعايير هذه عن نفسها من خلال التعارض بين الطبيعة والعرف.

وعلى الرغم من حقيقة أن هذا الوضع قد توصَّل إليه منذ زمن بعيد السوفسطائي بروتاجوراس، أَحَدَ أَهَمّ معاصري سقراط، إلّا أنه ما زال غير مفهوم تقريباً، مما يحتِّم علينا شرحه ببعض التفصيل حتى يتسنَّى فهمه بعض الشيء. فأولاً، يجب ألا نعتقد أن الثنائية النقدية تتضمن نظرية عن الأصل التاريخي للمعايير. فهي ليست مرتبطة بالتقرير التاريخي - الذي لا يمكن الدفاع عنه بكل تأكيد - بأن المعايير قد أدخلها الإنسان بوعي، بدلاً من القول إنه عثر عليها ببساطة هناك (عندما أصبح في مقدوره العثور على أي شيء من هذا النوع). ولذلك فليس لها علاقة بالتقرير الذي يقول إن المعايير نشأت مع الإنسان وليس مع الله، ولا هي كذلك تقلل من أهمية القوانين المعيارية. ولا هي من باب أولى ترتبط بمقولة أن المعايير، لأنها عرفية، أعني من صنع الإنسان، فهي لذلك «اختيارية فقط». وإنما كل ما تقرِّره الثنائية النقدية هو أن المعايير والقوانين المعيارية يمكن أن تُسنَّ وتُغيّر من قبل الإنسان، وعلى الأخص بقرار أو عرف، بملاحظتها أو تعديلها، ولذلك فالإنسان هو المسؤول أخلاقياً عنها، ربما ليس بالنسبة للمعايير التي يكتشف أنها توجد في المجتمع عندما يبدأ أولاً في التفكير فيها، ولكن بالنسبة للمعايير التي هو مستعد لقبولها بعد أن يكون قد اكتشف أنه يستطيع عمل شيء لتغييرها. والمعايير من صنع الإنسان بمعنى أننا لا ينبغي أن نلوم أحداً عليها سوى أنفسنا، لا الطبيعة ولا الله. ومن مهمتنا أن نحسِّنها بقدر ما نستطيع، إذا تبيّن لنا أنها عرضة للاعتراض. وتتضمَّن هذه الملاحظة الأخيرة أن وصفي للمعايير بأنها عرفية، لا



يعني أن تكون اختيارية، أو أن مجموعة من القوانين المعيارية قد تؤدّي دورها تماماً مثل أي مجموعة أخرى. وإنما قولي بإمكانية تحسين بعض نُظُم القوانين، أو بأن بعض القوانين قد تكون أفضل من غيرها، يتضمن أنه يمكننا مقارنة القوانين المعيارية الموجودة (أو المؤسسات الاجتماعية)، ببعض المعايير القياسية التي قرّرنا أنها صالحة للتحقيق. بَيْد أن حتى هذه المعايير من صنعنا، بمعنى أن قرارنا لصالحها إنما هو قرارنا الخاص، وأننا وحدنا نتحمَّل مسؤولية تبنّيها. إذ إن المعايير لا تكون موجودة في الطبيعة. فالطبيعة تشتمل على الوقائع والانتظامات، وهي في حدِّ ذاتها ليست أخلاقية ولا غير أخلاقية. إنما نحن الذين نفرض معاييرنا على الطبيعة، وبهذه الطريقة ندخل الأخلاقيات إلى العالم الطبيعي، على الرغم من حقيقة أننا جزء من هذا العالم. فنحن من صنع الطبيعة، بَيْدَ أن الطبيعة قد أوجدتنا مع قدرتنا على تغيير العالم، وعلى التنبؤ والتخطيط للمستقبل، وعلى صنع قرارات بعيدة، نحن مسؤولون عنها أخلاقياً. ومع ذلك، فإن المسؤولية والقرارات تدخل عالم الطبيعة فقط عن طريقنا.

3

ومن الأهمية بمكان، لكي نفهم هذا الموقف، أن ندرك أن هذه القرارات لا يمكن أن تُشْتَقّ أبداً من وقائع (أو من عبارات الوقائع)، على الرغم من أنها تتعلّق بوقائع. فالقرار مثلاً بمعارضة العبودية، لا يعتمد على حقيقة أن الناس جميعاً ولدوا أحراراً ومتساوين، وأنه ليس ثمّة إنسان ولد مُكبَّلاً بسلاسل. لأنه حتى لو كان الجميع قد ولدوا أحراراً، فبعض الناس قد يحاول أن يكبِّل الآخرين بسلاسل، بل وقد يعتقد هؤلاء أنه ينبغي وضعهم في سلاسل، وعلى العكس من ذلك،



حتى لو كان الناس قد ولدوا مكبَّلين بسلاسل، فالكثير منا قد يطلب إزالتها. أو فلنضع هذه المسألة بإحكام أكثر، إذا افترضنا حقيقة قابلة للتعديل كحقيقة أن العديد من الناس يعانون من أمراض - يمكننا حينئذ أن نتبنَّى دائماً عدداً من اتجاهات مختلفة تجاه هذه الحقيقة؛ وبصفة خاصة أكثر، يمكننا أن نقرّر أن نبذل محاولة لتغييرها؛ أو يمكننا أن نقرّر أن نقاوم أي محاولة من هذا النوع، أويمكننا أن نقرّر أَلا نتخذ أي فعل على الإطلاق.

وبهذه الطريقة ترتبط كل القرارات الخلقية بواقعة ما أو بأخرى، ولا سيّما بواقعة ما من وقائع الحياة الاجتماعية، ويمكن لجميع وقائع الحياة الاجتماعية (القابلة للتغيير) أن تسبّب قرارات مختلفة عديدة. مما يبيّن أن القرارات لا يمكن أبداً أن تشتق من هذه الوقائع، أو من وصف هذه الوقائع.

إنما أيضاً لا يمكن أن تُشتقَّ من صنف آخر من الوقائع؛ أعني تلك الانتظامات الطبيعية التي نصفها بمساعدة القوانين الطبيعية. فمن الصحيح تماماً أن قراراتنا ينبغي أن تتلاءم مع قوانين الطبيعة (بما في ذلك علم وظائف الأعضاء وعلم النفس)، إذا كان الهدف هو تنفيذها، لأنها لو سارت عكس مثل هذه القوانين، لما أمكن ببساطة تنفيذها. فمثلاً القرار بأن الكل يجب أن يعمل أكثر ويأكل أقل، لا يمكن تنفيذه إِلّا في حدود معينة وذلك لأسباب فسيولوجية، أعني، لأنه عند نقطة معينة، لن يكون متلائماً مع قوانين طبيعية معينة من قوانين الفسيولوجيا. وبالمثل، القرار بأن على الجميع أَنْ يعملوا بأقل جهد، وأَنْ يأكلوا إلى حَدِّ التّخمة، لا يمكن تنفيذه أيضاً عند نقطة معينة، لأسباب عديدة، بما في ذلك القوانين الطبيعية للاقتصاد. (وكما سنرى فيما بعد، في القسم



الرابع من هذا الفصل)، أَن ثمّة قوانين في العلوم الاجتماعية أيضاً؛ سنطلق عليها اسم «قوانين اجتماعية»).

وهكذا قد تستبعد قرارات معينة باعتبارها عاجزة عن أن تُنفَّذ، لأنها تعارض قوانين طبيعية معينة (أو «وقائع غير قابلة للتعديل»). ولكن هذا لا يعني بالطبع، أن أيّ قرار يمكن أن يشتق منطقياً من مثل هذه«الوقائع غير القابلة للتعديل». وبالأحرى، الموقف كالآتي: بالنظر لأي واقعة أياً كانت، سواء كانت قابلة للتعديل أو غير قابلة للتعديل، يمكننا أن نتبنّى قرارات متباينة - مثل أن نعدلها؛ أو نحميها من أولئك الذين يرغبون في تعديلها، أو ألا نتدخل، إلخ. فلو كانت الواقعة التي نحن بصددها غير قابلة للتعديل - سواء كان ذلك بسبب أن التعديل مستحيل وفقاً لقوانين الطبيعة الموجودة، أو بسبب أن التعديل لأسباب أخرى صعب جداً بالنسبة لأولئك الذين يرغبون في تعديلها - إذن فأيّ قرار لتعديلها سيكون ببساطة غير عملي، فالواقع أن أيّ قرار يتعلق بواقعة مثل هذه سيكون أخرق وبلا معنى.

وهكذا تشدِّد الثنائية النقدية على استحالة اختزال القرارات أو المعايير إلى وقائع؛ ولذلك يمكن وصفها بأنها ثنائية الوقائع والقرارات.

ولكن يبدو أن هذه الثنائية معّرضة للهجوم. فقد يُقال إن القرارات هي وقائع. فإذا قرَّرنا أن نتبنّى معياراً معيناً، إذن فتنفيذ هذا القرار هو ذاته واقعة سيكولوجية أو سوسيولوجية، وسيكون من العبث القول أنه ليس ثمّة شيء مشترك بين مثل هذه الوقائع ووقائع أخرى. وبما أنه من غير المشكوك فيه أن قراراتنا لها معايير، أعني المعايير التي نتبّناها، إنما تستند بوضوح إلى وقائع سيكولوجية معينة، مثل تأثير تنشئتنا، فإنه يبدو من العبث أن نسلِّم بثنائية الوقائع والقرارات، أو أَنْ نقول إن



القرارات لا يمكن أَنْ تشتق من وقائع. ويمكن الردُّ على ذلك بالإشارة إلى أننا نستطيع أن نتحدث عن «قرار» بمعنيَيْن مختلفَيْن. فقد نتحدّث عن قرار معيّن تمَّ اقتراحه، أو دراسته، أو التوصُّل إليه، أو إقراره؛ وقد نتحدّث، بديلاً عن ذلك، عن فعل القرار ونسمي هذا «قراراً». وفقط بالمعنى الثاني يمكن وصف القرار بأنه واقعة. والموقف يشابه عدداً من التعبيرات الأخرى. فبمعنى، يمكننا الحديث عن قرار معين كان قد أُحيل إلى مجلس ما، وبالمعنى الآخر،إن إقرار المجلس له يمكن اعتباره قراراً للمجلس. وبالمثل، قد نتحدّث عن عرض أو اقتراح مطروح أمامنا، ومن الناحية الأخرى، عن واقعة عرض أو اقتراح شيء ما، مما يمكن تسميته أيضاً «عرضاً» أو «اقتراحاً». وثَمّة التباس مماثل معروف جيداً في مجال العبارات الوصفية. دعنا نتناول العبارة: «مات نابليون في سانت هيلينا» سيكون مفيداً أَنْ نميّز هذه العبارة عن الواقعة التي تصفها، والتي قد ندعوها الواقعة الأولية، أعني، الواقعة بأن نابليون قد مات في سانت هيلينا. والآن عندما يكتب مؤرِّخ، وليكن السيد س، سيرة حياة نابليون، قد يصوغ العبارة المشار إليها. وبفعله ذلك، فإنه يصف ما أسميناه الواقعة الأولية. ولكن ثَمّة واقعة ثانوية أيضاً، والتي تختلف تماماً عن الواقعة الأولية، أعني الواقعة بأنه صاغ هذه العبارة؛ وعندما يكتب مؤرخ آخر، وليكن السيد ن، سيرة حياة السيد س، فقد يصف هذه الواقعة الثانوية بقوله: «ذكر السيد س أن نابليون مات في سانت هيلينا» وبهذه الطريقة وصفت الواقعة الثانوية أحداثاً هي ذاتها وصف. ولكنه وصف بمعنى الكلمة الذي ينبغي أن يُميَّز عن المعنى الذي أطلقنا فيه على العبارة «مات نابليون في سانت هيلينا» أنه وصف. فصياغة وصف أو عبارة يُعَدُّ واقعة سوسيولوجية أو سيكولوجية. لكنّ



أن الوصف المصاغ إنما هو مميَّز عن واقعة أنه قد صيغ. ولا يمكن أن يشتقَّ مباشرة من هذه الواقعة؛ لأنه سيعني أننا يمكننا أن نستنبط بصورة صحيحة «مات نابليون في سانت هيلينا» من «ذكر السيد س أن نابليون مات في سانت هيلينا» ومن الواضح أن ذلك ليس في مقدورنا.

وفي مجال القرارات، يكون الموقف مشابهاً. فاتخاذ القرار، أو تبنّي معيار أو مقياس، إنما هو واقعة. في حين أن المعيار أو المقياس الذي تمَّ تبنّيه ليس بواقعة. أَنْ يتفق معظم الناس مع المعيار «حَذَارِ أن تسرق» فهذا واقع اجتماعي. أَمَّا المعيار «ينبغي أَنْ لا تسرق» فهو بحدٍّ ذاته ليس بواقعة، ولا يمكن أَنْ يستدَلَّ عليه أبداً من عبارات تصف وقائع. ولسوف يفهم هذا بوضوح أكثر عندما نتذكر أن هناك دائماً قرارات ممكنة متباينة بل ومتعارضة فيما يتعلّق بواقعة معينة ذات أهمية. فمثلاً، على الرغم من الواقعة السوسيولوجية التي يتبنَّى فيها معظم الناس القول المأثور «عليك أَن لا تسرق»، يظلُّ من الممكن أَنْ نشجّع أولئك الذين قد تبنّوا القول المأثور، أو أَنْ نثبط هممهم، أو أَنْ نحثَّهم على تَبنّي قول مأثور آخر. بالاختصار، من المستحيل أن نشتق عبارة تذكر قولاً مأثوراً أو قراراً أو، قُلْ، اقتراحاً بحكمة عملية من عبارة تذكر واقعة؛ وهذه فقط طريقة أخرى للقول بأنه من المستحيل أن نشتق أقوالاً مأثورة أو قرارات أو اقتراحات من وقائع.

فالعبارة أن المعايير (الأقوال المأثورة) هي من صنع الإنسان (وصنع الإنسان ليس بمعنى أنها صُمِّمَت بوعي، وإنما بمعنى أن الإنسان يمكنه أن يصدر فيها حكماً وأَنْ يعدِّلها، أي، بمعنى أن المسؤولية حيالها تخصُّنا تماماً)، قد أُسيء غالباً فهمها. ويمكن أن نعزو كل إساءات الفهم تقريباً إلى سوء فهم واحد أساسي، أعني، الاعتقاد بأن «العرف» إنما



يتضمن «الاعتباطية»؛ فإذا كنا أحراراً في أن نختار أي نسق معايير نشاء، حينئذ يكون أي نسق جيداً مثل أي نسق آخر. وينبغي بالطبع، التسليم بأن وجهة النظر القائلة باصطلاحية أو باصطناعية المعايير إنما تشير إلى أنه سيكون ثَمّة عنصر اعتباطي متضمن، أعني أنه ستكون هناك أنساق مختلفة من المعايير يصعب الاختيار في ما بينها (وهي الحقيقة التي كان بروتاجوراس قد شدّد عليها على نحو كاف). بَيْد أن الاصطناعية لا تتضمن بأية حال الاعتباطية الكاملة. فالحسابات الرياضية، على سبيل المثال، أو السيمفونيات أو المسرحيات تُعَدُّ اصطناعية بصورة عالية، ومع ذلك فلا يستتبع أن يكون أحد الحسابات أو إحدى السيمفونيات أو إحدى المسرحيات، في الواقع، مثل الأخرى تماماً. لقد اخترع الإنسان عوالم جديدة - عالم اللغة، وعالم الموسيقى، وعالم الشعر، وعالم العلم، وأكثر هذه العوالم أهمية هو عالم المتطلّبات الخُلُقية، من أجل المساواة، ومن أجل الحرية، ومن أجل نصرة الضعيف. وعند مقارنة حقل الأخلاقيات بحقل الموسيقى أو الرياضيات، فإنني لست راغباً في أن نفهم من ذلك أن هذه المتشابهات تذهب إلى حدّ بعيد جداً. فهناك، على نحو خصوصي أكثر، اختلاف كبير بين القرارات الخُلُقية، والقرارات في حقل الفن. إذ إن العديد من القرارات الخُلُقية تؤثّر على حياة وموت الناس الآخرين. في حين أن القرارات في حقل الفن تكون أقل إلحاحاً وأهمية بكثير، لذلك فمن أكثر الضلالات أن نقول إن إنساناً يتخذ قراراً لصالح أو ضد العبودية، كما لو أنه يتخذ قراراً لصالح أو ضدّ أعمال أو أنواع معينة من الموسيقى والأدب. أو أن القرارات الخُلُقية إنما هي مسائل تذوّق بحت. فهي مجرّد قرارات عن كيف نجعل العالم أكثر جمالاً، أو عن مسائل ترفيه أخرى من هذا



القبيل، وإنما هي قرارات أكثر إلحاحاً بكثير. (ومع كل هذا قارن أيضاً الفصل التاسع). وقصدت بمقارنتنا فقط أن نبيّن أن وجهة النظر التي تقرّر أن القرارات الخلقية التي تعتمد علينا لا تتضمن اعتباطية بصورة كاملة.

ووجهة النظر التي تقول بأن المعايير هي من صنع الإنسان هي أيضاً، ويا للعجب، معرَّضة للنقد من بعض أولئك الذين يرون في هذا الموقف هجوماً على الدين. وينبغي التسليم، بالطبع، بأن وجهة النظر هذه تُعدّ هجوماً على أشكال معينة من الدين، أعني، دين السلطة الغاشمة، والسحر، والتحريم. بَيْدَ أنني لا أعتقد أنها معارضة بأية وسيلة لدين مبني على فكرة المسؤولية الشخصية وحرية الضمير. وفي بالي، بالطبع، المسيحية على وجه الخصوص، على الأقل كما هي مفسَّرة عادة في بلدان ديموقراطية؛ تلك المسيحية التي، في مقابل لكل المحرَّمات، تعظ: «لقد سمعتم ما قال أولئك في الزمان الغابر... ولكني أقول لكم...» مقابلاً في كل حالة صوت الضمير تجاه مجرّد الطاعة الشكلية وتطبيق القانون.

4

ولا أستطيع أن أقبل بأن التفكير في القوانين الأخلاقية كما لو كانت من صنع الإنسان هي بهذا المفهوم متناقضة مع الرؤية الدينية بأن هذه القوانين قد أُنزلت من عند اللّه. إذ إن الأخلاقيات جميعها تبدأ بلا شك، تاريخياً، مع الدين.لكنني لا أتعامل الآن مع مسائل تاريخية. فلم أسأل مَنِ الذي سَنَّ أول قانون أخلاقي. وإنما أُشدِّد فقط على أننا، وأننا وحدنا، المسؤولون عن تبنّي أو رفض بعض القوانين الخُلقية



المقترحة، وأننا الذين ينبغي أن نميّز بين الأنبياء الصادقين والأنبياء الكاذبين. فقد ادّعي أن كل أنواع المعايير إنما هي من عند الله. وإذا قَبلتَ الأخلاق «المسيحية» عن المساواة والتسامح وحرية الضمير فقط، بسبب دعواها أنها تستند إلى سلطة إلهية فحسب، فأنت حينئذٍ تشيّد على أساس ضعيف، لأنه كان قد ادُّعي في كثير من الأحوال أن عدم المساواة مرادة من الله، وأننا لا ينبغي أن نكون متسامحين مع الكُفّار. ومع ذلك إذا قبلت الأخلاق المسيحية ليس لأنك مطالب بأن تفعل هكذا، وإنما بسبب قناعتك بأن هذا هو القرار الصائب الذي يتعيّن اتخاذه، فعندئذٍ تكون أنت الذي قرّرت. وإصراري على أننا نحن الذين نصدر القرارات ونتحمَّل المسؤولية لا يجب أن يؤخَذ على أنه يتضمن أننا لا نستطيع، أو لا ينبغي أن نكون، مسلحين بالإيمان، وملهمين بالتقاليد أو بأمثلة عظيمة، كما لا يتضمن أن إبداع قرارات خُلُقية إنما هو مجرّد عملية «طبيعية»، أعني من نوع العمليات الفزيو- كيميائية. فالواقع أن بروتاجوراس، الثنائي النقدي الأول، علّمنا أن الطبيعة لا تعرف المعايير، وأن إدخال المعايير شأن من شؤون البشر، وهي أكثر الإنجازات الإنسانية أهمية. وهكذا، وكما يطرحها بيرنت، فقد تمسَّك بأن «المؤسسات والأعراف هي التي رفعت الإنسان فوق الأعاجم». ولكن على الرغم من إصراره على أن الإنسان هو خالق المعايير وعلى أن الإنسان هو مقياس كل شيء، إلّا أنه اعتقد أن الإنسان لم يتمكَّن من إنجاز خلق المعايير إلّا بعون خارق من الطبيعة. فالمعايير وضعت فوق الشؤون الأصلية أو الطبيعية بواسطة الإنسان، ولكن بعون زيوس. فبأمر زيوس يهب هرمس الإنسان فهم العدالة والشرف؛ وهو يوزِّع هذه الهبة على جميع الناس بالتساوي. والطريقة التي يفسح بها أول تقرير



واضح للثنائية النقدية المجال لتفسير ديني لشعورنا بالمسؤولية، يبيّن مدى ضعف مقاومة الثنائية النقدية للموقف الديني. ويمكن تبيُّن منحى مشابه، فيما أعتقد، في سقراط التاريخي (أنظر الفصل العاشر) الذي شعر بأنه مجبر، من قِبَل ضميره، وأيضاً من قِبَل اعتقاداته الدينية، على أن يرتاب في كل سلطة، والذي بحث عن تلك المعايير التي يمكن الثقة في عدالتها. ومذهب الأخلاق الذاتية إنما هو مذهب مستقل عن قضية الدين، ولكنه متسق مع، أو ربما حتى ضروري لأي دين يحترم الضمير الفردي.

إن هذا القدر من طرح موضوع ثنائية الوقائع والقرارات أو مذهب استقلال الأخلاق الذي انبرى للدفاع عنه في بادئ الأمر كل من بروتاجوراس وسقراط هو ضروري، على ما أعتقد، لفهم بيئتنا الاجتماعية بقدر معقول. ولكن هذا لا يعني بالطبع أن كل «القوانين الاجتماعية»، أعني، كل انتظامات حياتنا الاجتماعية، معيارية ومفروضة على الإنسان. بل على العكس، هناك قوانين طبيعية هامة للحياة الاجتماعية أيضاً. ولهذا يبدو أن مصطلح قوانين سوسيولوجية مناسب تماماً. والواقع أننا نصادف في الحياة الاجتماعية نوعي القوانين، الطبيعية والمعيارية، وهو ما يجعل من الأهمية بمكان أن نميز بينهما بوضوح.

في معرض الحديث عن قوانين سوسيولوجية أو قوانين طبيعية للحياة الاجتماعية، لا أعتقد كثيراً في قوانين التطور المزعومة التي اهتمَّ بها التاريخانيون أمثال أفلاطون، على الرغم من أنه إذا كان هناك أيّ من مثل هذه الانتظامات في التطورات التاريخية، لاندرجت صياغاتها بالتأكيد تحت مقولة القوانين السوسيولوجية. كما أنني لا أعتقد كثيراً



في قوانين «الطبيعة الإنسانية»، أعني، انتظامات السلوك الإنساني السيكولوجية والسوسيو-سيكولوجية. ولكنني أعني أن مثل هذه القوانين قد صيغت بالأحرى من قبل النظريات الاقتصادية الحديثة، مثل، نظرية التجارة الدولية، أو نظرية دورة التجارة. هذه، وتلك، القوانين الاجتماعية الهامة مرتبطة بتوظيف المؤسسات الاجتماعية. وتلعب هذه القوانين دوراً في حياتنا الاجتماعية مناظراً للدور الذي لعبه مثلاً مبدأ الرافعة في الهندسة الميكانيكية. لأن المؤسسات، مثل الروافع، مطلوبة لو أننا أردنا أن ننجز أي شيء يتعدّى قوّة عضلاتنا. ومثل الآلات، تضاعف المؤسسات من قوتنا من أجل الخير والشر. ومثل الآلات، فهي تحتاج إلى إشراف ذكي من قبل شخص ما يفهم طريقة توظيفها، والأهم من ذلك كله، غرضها، لأننا لا يمكن أن نشيدها لتعمل بطريقة آلية تماماً. وفضلاً عن ذلك، فإن بناءها يحتاج إلى معرفة ما بالانتظامات الاجتماعية التي تفرضها حدوداً على ما يمكن إنجازه بواسطة المؤسسات. (وهذه الحدود متماثلة إلى حدّ ما، مثلاً، مع قانون حفظ الطاقة، الذي يعادل العبارة أننا لا يمكن أن نبني آلة تتحرك حركة أبدية) ولكن أساساً تُصنَع المؤسسات في أغلب الأحوال بتوطيد مراعاة بعض المعايير، المصمّمة من أجل هدف معيّن. ويتحقّق هذا، على وجه الخصوص، بالنسبة لتلك المؤسسات التي أُنشئت بوعي؛ ولكن حتى المؤسسات التي نشأت كنتائج غير مخطّط لها لأفعال إنسانية (انظر الفصل الرابع عشر)، وهي الغالبية العظمى - إنما هي نتائج غير مباشرة لأعمال من نوع ما أو آخر ذات هدف، وتستند وظيفتها، بشكل كبير، إلى التقيّد بمعايير. (حتى الآلات الميكانيكية مصنوعة ليس من الحديد فحسب، وإنما من تضافر الحديد والمعايير



معاً، أي، بتحويل الأشياء الطبيعية، ولكن وفقاً لقواعد معيارية معينة، أعني، خطتها أو تصميمها.) في المؤسسات تكون القوانين المعيارية والسوسيولوجية، أعني، القوانين الطبيعية، متضافرة تماماً، ولذلك من المستحيل أن نفهم وظيفة المؤسسات من دون أن نكون قادرين على التمييز بين هذين النوعين من القوانين. (والمقصود بهذه الملاحظات اقتراح إشكلات معينة أكثر من تقديم الحلول. وعلى وجه الخصوص، لا يجب تفسير المماثلة المذكورة بين المؤسسات والآلات على أنها اقتراح لنظرية تدعو إلى أن المؤسسات آلات - بمعنى ماهوي ما. فهي ليست بالطبع آلات. وعلى الرغم من الأطروحة المقترحة هنا، فإنه يمكن الحصول على نتائج مفيدة ومثيرة إذا سألنا أنفسنا ما إذا كانت مؤسسة ما تخدم هدفاً معيناً، وما هي هذه الأهداف التي تخدمها، فليس من المؤكد أن كل مؤسسة تخدم هدفاً محدّداً ما - هدفها الأساسي، كما كان محدداً لها).

5

وكما هو مُشار إليه من قبل، هناك خطوات وسيطة متعّددة في التطور من واحدية ساذجة أو سحرية، إلى ثنائية نقدية تحقّق بوضوح التمييز بين المعايير والقوانين الطبيعية. وتنشأ معظم هذه المواضع الوسيطة من إساءة فهم أن المعيار إذا كان عُرْفياً أو اصطناعياً، فهو اعتباطي تماماً. ولكي نفهم موقف أفلاطون، الذي يضمّ عناصرها جميعاً، من الضروري أن نلقي نظرة عامّة على ثلاثة من أهم المواقف الوسيطة. وهي: (1) النزعة الطبيعية البيولوجية. (2) النزعة الوضعية الأخلاقية أو الشرعية. (3) النزعة الطبيعية السيكولوجية أو الروحية. ومن المثير حقاً أن كل واحد من هذه المواقف كان قد استخدم للدفاع



عن وجهات نظر أخلاقية متعارضة كل منها مع الأخرى كل التعارض، وبصفة خصوصية أكثر، للدفاع عن سيادة القوّة، وللدفاع عن حقوق الضعيف في الوقت نفسه.

(1) النزعة الطبيعية البيولوجية، أو بدقة أكثر، الصورة البيولوجية للنزعة الطبيعية الأخلاقية، إنما هي النظرية التي تذهب إلى أنه على الرغم من حقيقة أن القوانين الخُلقية، وقوانين الدول اعتباطية، فإن هناك بعض قوانين الطبيعة الثابتة الأزلية التي منها يمكن اشتقاق مثل هذه المعايير. فصاحب النزعة الطبيعية البيولوجية يمكن أن يدَّعي أن عادات الطعام، أي عدد الوجبات، ونوع الطعام المتناول، إنما هي مثال على اعتباطية الأعراف، ومع ذلك فهناك بلا شكّ قوانين طبيعية معيّنة في هذا المجال. فالرجل يمرض أو يموت مثلاً إذا تناول طعاماً إمّا غير كافٍ أو أكثر من اللازم. ولذلك يبدو أن هناك بعض القوانين الطبيعية الثابتة، وعلى وجه الخصوص، قوانين البيولوجيا، توجد خلف أعرافنا الاعتباطية، تماماً كما توجد حقائق خلف المظاهر.

ولقد استخدمت النزعة الطبيعية البيولوجية ليس فحسب للدفاع عن المساواتية، وإنما أيضاً للدفاع عن مذهب حكم القوي المعارض للمساواة. وكان أحد أوائل الذين قدَّموا نظرية في النزعة الطبيعية هذه هو الشاعر بندار، الذي اعتاد أن يدعم النظرية التي تذهب إلى أن القوي ينبغي أن يحكم. وادَّعى أن هذا قانون صحيح في كل مكان من الطبيعة، أَنْ يفعل الأقوى ما يعنُّ له مع الأضعف. وهكذا فالقوانين التي تحمي الضعيف ليست اعتباطية فحسب، وإنما هي تشويهات اصطناعية للقانون الطبيعي الحقيقي الذي يفرض على القوي أَنْ يكون حراً وعلى الضعيف أن يكون عبداً له. ولقد نوقشت وجهة النظر هذه طويلاً من



قبل أفلاطون؛ فقد هوجمت في محاورة جورجياس، وهي المحاورة التي كانت لا تزال متأثّرة كثيراً بسقراط؛ وفي الجمهورية، قال بها ترازيماخوس، وماثل بينها وبين النزعة الفردية الأخلاقية (انظر الفصل التالي)، أما في القوانين، فقد كان أفلاطون أقل عداء لوجهة نظر بندار؛ ولكنه لا يزال يقابل بينها وبين حكم الأكثر حِكْمة، الذي يُعتبَر، على حدِّ قوله، مبدأً أفضل ولا يقلّ توافقاً مع الطبيعة. (انظر أيضاً الاقتباس الأخير في هذا الفصل).

وكان أول مَنْ وضع ترجمة إنسانية أو مساواتية للنزعة الطبيعية البيولوجية هو السوفسطائي أنتيفون. وإليه ينسب أيضاً مماثلة الطبيعة للحق، والعرف للرأي (أو «الرأي الباطل»). ويُعَدُّ أنتيفون ذا نزعة طبيعية متطرفة. فهو يعتقد أن معظم المعايير ليست اعتباطية فحسب، وإنما تتعارض مباشرة مع الطبيعة. فهو يقول إن المعايير مفروضة من الخارج، في حين أن أحكام الطبيعة لا مفرَّ منها. ومن غير الملائم بل ومن الخطر أن يخرق المرء معايير مفروضة من قبل الإنسان، إذا لوحظ الخرق من قبل أولئك الذين فرضوها؛ بَيْدَ أنه ليس ثَمّة ضرورة ملحَّة للهجوم عليها، فالمرء ليس بحاجة للخجل من خرقها، فالخجل والعقاب هما العقوبتان الوحيدتان المفروضتان بصورة اعتباطية من الخارج. وعلى أساس هذا النقد للأخلاق العرفية، يقيّم أنتيفون علم الأخلاق النفعي. «وبخصوص الأفعال المذكورة هنا، سيجد المرء العديد من الأشياء المتعارضة مع الطبيعة. لأنها تتضمن معاناة أكثر حيث ينبغي أن تكون أقل، ومتعة أقل حيث من الممكن أن تكون أكثر، وظلم حيث هو غير ضروري». وهو في الوقت نفسه يلقننا درساً في الحاجة إلى ضبط النفس. فهو يصوغ نزعته في المساواة على النحو



التالي: «إننا نبجِّل المولود النبيل ونوقِّره، ولا نفعل ذلك مع المولود الوضيع - إنها عادات بربرية. لأنه بالنسبة لمواهبنا الطبيعية، فنحن جميعاً على قدم المساواة، في كل شيء، سواء تصادف أَنْ كنا الآن يونانيين أو برابرة... إننا نتنفس جميعاً الهواء من أفواهنا وأنوفنا».

وكانت دعوة إلى المساواة شبيهة بتلك (التي دعى إليها أنتيفون) أعلنها السوفسطائي هيبياس، الذي يمثّله أفلاطون موجهاً خطابه لمستمعيه قائلاً: «أيها السادة، الأجلاء، أعتقد أننا جميعاً أقارب وأصدقاء، ومواطنون، إِنْ لم يكن هذا بقانون عرفي، فهو إذن بالطبيعة. لأنه بالطبيعة يكون الشبه تعبيراً عن القرابة؛ ولكن القانون العرفي، وهو ذلك القانون المستبد بالجنس البشري، إنما يجبرنا على أن نفعل الكثير الذي يعارض الطبيعة». وكانت هذه الروح مرتبطة بالحركة الأثينية ضدّ العبودية التي سبق أن تناولناها في الفصل الرابع، وهي الحركة التي أطلق عليها يوريبيدس تعبير: «الاسم الوحيد الذي يجلب العار على العبد الذي يمكنه أن يكون ممتازاً في كل درب ومتساوياً بحق مع الرجل المولود حرّاً». ويقول في مكان آخر: «قانون الطبيعة الإنساني هو المساواة». وكتب ألخيدامس، تلميذ جورجياس ومعاصر أفلاطون: «لقد خلق الله كل الناس أحراراً، ولا يوجد إنسان عبد بالطبيعة». وثمّة آراء شبيهة عَبَّر عنها ليكوفرون، وهو عضو في مدرسة جورجياس: «إن بهاء مولد النبيل وهمي، وامتيازاته مستندة إلى مجرّد كلمة».

وكردّ فعل ضدّ هذه الحركة الإنسانية العظيمة - حركة الجيل العظيم، كما سأطلق عليهم لاحقاً - قدّم أفلاطون وتلميذه أرسطو نظرية عدم المساواة البيولوجية والخُلُقية. فالإغريق والبرابرة غير متساويين بالطبيعة، والتعارض بينهم يناظر التعارض بين الأسياد بالطبيعة، والعبيد



بالطبيعة. وعدم المساواة الطبيعية للإنسان هي أحد الأسباب لحياتهم معاً، لأن مواهبهم الطبيعية متكاملة. إذ إن الحياة الاجتماعية تبدأ بعد المساواة الطبيعية، وهي ينبغي أن تستمرَّ على هذا الأساس. ولسوف أناقش هذه المذاهب فيما بعد بتفصيل أكثر. أَمَّا الآن، فإنها قد تصلح لتبيّن كيف يمكن أن يستخدم المذهب الطبيعي لدعم معظم المذاهب الأخلاقية المتباينة. وعلى ضوء تحليلنا لاستحالة تأسيس معايير على وقائع، فإن هذه النتيجة ليست غير متوقعة.

ومع ذلك، فإن مثل هذه الاعتبارات ربما لا تكون كافية لهزيمة نظرية بمثل شعبية المذهب الطبيعي البيولوجي، ولذلك فإنني أقترح نَقْدَيْنِ مُباشرَيْنِ بدرجة أكبر. أولاً: ينبغي التسليم بأن أشكالاً من السلوك قد توصف بأنها «طبيعية» أكثر من أشكال أخرى؛ مثلاً، السهر عارياً أو أكل طعام نياً فقط، ويعتقد بعض الناس أن هذا في حَدِّ ذاته يبرِّر اختيار هذه الأشكالمن السلوك. ولكن بهذا المعنى ليس من الطبيعي بالتأكيد أن يشغل المرء نفسه بالفن، أو العلم، أو حتى بمناقشات لصالح المذهب الطبيعي. فاختيار التوافق مع «الطبيعة» باعتباره معياراً سامياً إنما يؤدّي في الختام إلى نتائج لن يكون مستعداً لمواجهتها إِلّا القليلين، فهي لا تؤدّي إلى شكل طبيعي أكثر للحضارة، وإنما إلى البهيمية، أَمَّا النقد الثاني فهو أكثر أهمية، إذ يفترض صاحب النزعة الطبيعية البيولوجية أنه قادر على أن يشتق معاييره من القوانين الطبيعية التي تحدّد شروط الصحة، إلخ، لو أنه لم يعتقد بسذاجة أننا لسنا بحاجة إلى تَبنّي أية معايير كانت، ولكن نعيش ببساطة وفقاً لـ «قوانين الطبيعة». وهو يغفل حقيقة أنه يُجري اختياراً، ويتخذ قراراً؛ بأن من الممكن أن يفضِّل بعض الناس الآخرين أشياء معينة أكثر من صحتهم (مثل، الكثير ممَن عرَّضوا



حياتهم للخطر عن وعي بغرض البحث الطبي). وهو لذلك يكون خاطئاً إذا اعتقد أنه لم يتخذ قراراً، أو أنه قد اشتق معاييره من قوانين بيولوجية.

(2) **نزعة الوضعية الأخلاقية**، وتتقاسم مع الصورة البيولوجية للطبيعة الأخلاقية الاعتقاد بأننا ينبغي أن نحاول ردَّ المعايير إلى الوقائع. بَيْدَ أن الوقائع في هذه المرة هي وقائع سوسيولوجية، أعني، المعايير الفعلية الموجودة. وتزعم الوضعية أنه ليس ثمّة معايير أخرى سوى القوانين التي كانت قد تأسست بالفعل (أو «وضعت»). والتي لها لذلك وجود حقيقي. أمَّا المعايير الأخرى فيُنظر إليها بوصفها تخيلات غير حقيقية. فالقوانين الموجودة هي المعايير الممكنة الوحيدة للصلاح، فالموجود هو الصالح. (والقوّة هي الحق) وطبقاً لبعض أشكال هذه النظرية، من سوء الفهم الجسيم أن نعتقد بأنه يمكن للفرد أن يحكم على معايير المجتمع، فالأحرى، أن المجتمع هو الذي يزوِّدنا باللائحة القانونية التي يجب أن نحكم بها على الفرد.

وكمسألة واقعة تاريخية، فقد كانت الوضعية الأخلاقية (أو الخلقية، أو الشرعية) عادة محافظة، أو حتى مستبدة، وقد توسلت غالباً إلى سلطة الله. وتستند حججها، فيما أعتقد، إلى الاعتباطية المزعومة للمعايير. وهي تزعم أننا ينبغي أن نعتقد في المعايير الموجودة، لأننا لن نعثر لأنفسنا على أفضل منها. وفي الردّ على هذا الزعم، قد نُسأل: وماذا عن هذا المعيار «هل ينبغي أن نعتقد.. إلخ؟» فإذا كان هذا معياراً موجوداً فحسب، فإنه لا يُعْتَدُّ به كحجّة لصالح هذه المعايير، ولكن إذا كان نداءً لبصيرتنا، فهو سيسمح عندئذ بأَن في استطاعتنا أن نعثر لأنفسنا في النهاية على معايير. وإذا طُلب منا أن نقبل معايير مفروضة



لأننا لا نستطيع الحمل عليها، إذن فلن يمكننا أيضاً أن نعرف ما إذا كانت دعاوى السلطة مبررة، أو ما إذا كان لا يجب علينا اتِّباع نبي كاذب. وإذا كان يُظن بأنه ليس ثَمّة أنبياء كَذَبَة لأن القوانين على أية حال اعتباطية، بحيث إن الشيء الأساسي هو أن تكون لنا بعض القوانين، إذن فقد نسأل أنفسنا لماذا يتعيّن أن تكون لدينا قوانين على الإطلاق، لأنه إذا لم تكن ثمّة معايير إضافية، إذن فلماذا لا نستطيع أن نختار ألا تكون لدينا قوانين؟ (وربما تشير هذه الملاحظات إلى دواعي اعتقادي بأن المبادئ السلطوية أو المحافظة إنما هي عادة تعبير عن عدمية أخلاقية؛ ويقال إنها تعبير عن شَكّية خُلُقية متطرفة، عن قدم ثقة الإنسان في قدراته).

وبينما كانت نظرية الحقوق الطبيعية قد قدَّمت غالباً، على مجرى التاريخ، دعماً للأفكار المساواتية والإنسانية، فإن المدرسة الوضعية كانت عادة في المعسكر المضاد. بَيْدَ أن هذا ليس أكثر من حادث عارض، فكما تبيّن من قبل قد تستخدم الطبيعة الأخلاقية لأغراض شديدة الاختلاف (فقد كانت مستخدمة حديثاً لإدراك المسألة الكلّية بإعلان حقوق «طبيعية» والتزامات مزعومة معينة بصفتها «قوانين للطبيعة») وعلى العكس من ذلك، هناك أيضاً الوضعيون الإنسانيون والتقدميون.

ولأنه لو كانت كل المعايير اعتباطية، فلماذا لا تكون متسامحاً؟ وتعدّ هذه محاولة نمطية لتبرير اتجاه إنساني في سياق خط الوضعية الأخلاقية.

(3) المذهب الطبيعي السيكولوجي أو الروحاني، يُعَدُّ نوعاً ما توفيقاً لوجهتي النظر السابقتَيْن، ويمكن شرحه على أحسن وجه باستخدام حجّة ضدّ تحيُّز وجهات النظر هذه. إذ تمضي هذه الحجّة



قَائلة: إن الوضعاني على حق، لو كان يشدِّد على أن جميع المعايير عرفية، أي، نتاج الإنسان، والمجتمع الإنساني. بَيْدَ أنه يغفل حقيقة أنها بذلك تكون تعبيراً عن طبيعة الإنسان السيكولوجية أو الروحية، وعن طبيعة المجتمع الإنساني. كما أن ذا النزعة الطبيعية البيولوجية على حق في افتراضه أَن ثَمّة أهدافاً أو مرام طبيعية معينة، يمكن أن نشتق منها معايير طبيعية، لكنّه يغفل حقيقة أن أهدافنا الطبيعية ليست بالضرورة مثل أهداف الصحة، أو اللذة أو الطعام، أو المأوى أو التكاثر. فالطبيعة الإنسانية مرتَّبة بشكل يجعل الرجل، أو على الأقل بعض الرجال، لا يريد أن يحيا بالخبز وحده، ويبحث عن أهداف أسمى، أهداف روحية. وهكذا يمكننا أن نشتّق الأهداف الطبيعية الحقّة للإنسان من طبيعته الحقّة الخاصة، والتي هي ورحية، واجتماعية. فضلاً عن أننا يمكننا أن نشتّق المعايير الطبيعية للحياة من مراميه الطبيعية.

وأعتقد أن أفلاطون هو أول مَن صاغ هذا الموقف المقبول، وكان حينئذ واقعاً تحت تأثير المذهب السقراطي في الروح، أي تعاليم سقراط بأن الروح أكثر أهمية من الجسد. وأن جاذبية هذا الموقف لعواطفنا هي بالتأكيد أشدّ كثيراً من جاذبية الموقفَيْنِ الآخرَيْنِ. ومن الممكن ضمّه، مثل الموقفَيْن الآخرَيْن، إلى أي قرار أخلاقي، أو إلى موقف إنساني، أو إلى عبادة القوّة. لأننا يمكننا أَنْ نقرِّر، مثلاً، أن نتعامل مع كل الناس بوصفهم مشاركين في هذه الطبيعة الإنسانية الروحية؛ أو يمكننا أن نصرّ، مثل هيراقليطس، على أن العديد منهم «يملأون بطونهم كالسائمة»، وهم لذلك ذوو طبيعة أكثر وضاعة، وأن القليل منهم فحسب هم المختارون وهم المستحقون لمجتمع الرجال الروحي. وبناءً على ذلك، فقد كان المذهب الطبيعي الروحي كثيراً ما



يُستخدَم، وخصوصاً من قبل أفلاطون، لتبرير الامتيازات الطبيعية لـ« النبيل» أو «المختار» أو «الحكيم» أو «القائد الطبيعي»، (ولسوف نناقش موقف أفلاطون في الفصول التالية) ومن جهة أخرى، فقد استخدمته صور مسيحية وإنسانية أخرى في علم الأخلاق، مثلاً بواسطة بين Paine، وكذلك كانط، للمطالبة بالتعرُّف على «الحقوق الطبيعية» لكل واحد من البشر. ومن الواضح أن المذهب الطبيعي الروحي يمكن أن يُستخدَم للدفاع عن أي معيار «وضعي»، أعني، موجود. لأنه يمكن دائماً أَنْ يجادل أن هذه المعايير لن يُعمَل بها إذا لم تعبِّر عن بعض سمات الطبيعة الإنسانية. وبهذه الطريقة، يمكن للمذهب الطبيعي الروحي، في مشكلات عملية، أن يصبح متفقاً مع الوضعية الطبيعية، على الرغم من تعارضهما التقليدي. وفي الواقع، فإن هذا الشكل من المذهب الطبيعي يكون من الاتساع ومن الغموض بحيث يمكن أن يُستخدم للدفاع عن أي شيء. فلا يوجد شيء مَرَّ بالإنسان لم يزعم أنه طبيعي، لأنه لو لم يكن موجوداً في طبيعته، فكيف حَدَثَ له؟

وإذا ألقينا نظرة ثانية على هذا العرض المجمل المختصر، ربما كان في مقدورنا أن نميّز بين اتجاهَيْنِ رئيسيَّيْنِ وقفا في طريق تبنّي ثنائية نقدية. الأول اتجاه نحو الواحدية، أو كما يقال، نحو ردّ المعايير إلى وقائع. أما الثاني فهو أعمق، ومن الممكن أن يشكّل خلفية للأول. فهو يستند إلى الاعتراف لأنفسنا بأن مسؤولية قراراتنا الأخلاقية تقع بالكامل على عاتقنا ولا يمكن أن تنتقل إلى أي شخص آخر، لا إلى الله، ولا إلى الطبيعة، ولا إلى المجتمع، ولا إلى التاريخ. وتحاول كل هذه النظريات الأخلاقية أن تعثُر على شخص ما، أو ربما حجّة لتحمل العبء عنّا. بَيْدَ أننا لا يمكن أن نتنصَّل من هذه المسؤولية. فمهما



كانت السلطة التي نقبلها، فنحن الذين قبلناها وإذا لم نتبيّن هذه النقطة البسيطة، نكون قد خدعنا أنفسنا.

6

ويجدر بنا أن ننتقل الآن إلى تحليل أكثر تفصيلاً للنزعة الطبيعية لدى أفلاطون، وعلاقتها بنزعته التاريخية. لم يستخدم أفلاطون، بالطبع، وطوال الوقت المصطلح «طبيعة» ليعني به المعنى نفسه. فأهم معنى يُعطيه هذا المصطلح، إنما يتماثل عملياً، فيما أعتقد، مع ذلك المعنى الذي يلحقه بالمصطلح «جوهر». ولا تزال هذه الطريقة في استخدام المصطلح «طبيعة» حيّة إلى يومنا هذا بين الجوهراتيين، فهم لا يزالون يتحدثون، مثلاً، عن طبيعة الرياضيات، أو عن طبيعة الاستدلال الاستقرائي، أو عن «طبيعة السعادة والشقاء». وعندما استُخْدِم من قبل أفلاطون بهذه الطريقة، فإن معنى «الطبيعة» كان هو نفسه تقريباً معنى «الصورة» أو «المثال»؛ لأن صورة أو مثال الطبيعة، والصور أو المُثُل هو هذا. فالصورة أو المثال لشيء محسوس لا يكون، كما سبق أن رأينا، في ذلك الشيء، وإنما منعزلاً عنه، إنه سلفه، أبوه الأول؛ لكنّ هذه الصورة أو الأب تنقل شيئًا ما إلى الأشياء المحسوسة التي هي أصلابه أو أجناسه، أعني، طبيعته. وهكذا تُعَدُّ هذه الطبيعة فطرية أو صفة أصلية للشيء، ومن ثمَّ هي جوهره الملازم؛ إنها القوّة الأصلية، أو طبع الشيء، وهي تحدّد تلك الخصائص التي هي أساس مماثلته أو مشابهته، أو مشاركته الفطرية، لصورته أو مثاله.

فـ«الطبيعي»، وفقاً لذلك، إنما هو ما يكون فطرياً، أو أصلياً، أو إلهياً في شيء، في حين أن «الاصطناعي» هو ما كان قد غيّره الإنسان فيما



بعد، أو أضافه، أو فرضه، من خلال إلزام خارجي. ويصرُّ أفلاطون مراراً على أن كل نتاجات «الفن» الإنساني في أروع صورها إنما هي فقط نسخ لأشياء «طبيعية» محسوسة. ولأن هذه بدورها مجرّد نسخ للصور أو المثل الإلهية، فإن نتاجات الفن تُعَدُّ نسخاً للنسخ، إنها منقولة مرتين عن الحقيقة، ولذلك فهي أقل جودة، وأقل واقعية، وأقل صدقاً حتى من الأشياء التي في حالة تدفّق. ونرى من هذا أن أفلاطون يتفق مع أنتيفون على الأقل في نقطة واحدة، أعني في افتراض أن التعارض بين الطبيعة والعرف أو الفن إنما يتناظر مع ذلك الذي نجده بين الصدق والكذب أو بين الحقيقة والمظهر، بين الأشياء الأولية أو الأصلية، والأشياء الثانوية أو التي من صنع الإنسان، وكذلك بين موضوعات المعرفة العقلية وتلك التي تنتمي إلى الرأي الوهمي. ويناظر التعارض أيضاً، وفقاً لأفلاطون، ذلك الذي يقع بين «الصنعة الإلهية» أو «نتاجات الفن» الإلهي من جانب، وما يفيده الإنسان منها، أي نتائج الفن البشري من جانب آخر. إن كل الأشياء التي يودُّ أفلاطون التشديد على قيمتها الجوهرية، يزعم أنها أشياء طبيعية، وذلك في مقابل الأشياء الاصطناعية. ولذلك فهو يصرُّ في القوانين على أن للروح اعتباراً سابقاً على كل الأشياء المادية، وأنه يجب القول بالتالي إنها توجد بالطبيعة؛ «فكل الناس تقريباً.. جاهلون بقوّة الروح، وخصوصاً بأصلها. فهم لا يعرفون أنها ضمن أول الأشياء، وسابقة على كل الأجسام... وباستخدام الكلمة «طبيعة» فإننا نرغب في وصف الأشياء التي خُلقت أولاً، ولكن لو اتَّضح أن الروح هي السابقة على الأشياء الأخرى (وربما ليس على النار أو الهواء).. فحينئذٍ يمكن التأكيد على أن الروح، بخلاف الأشياء الأخرى، موجودة بالطبيعة، وبأصدق معنى للكلمة». (ويعيد أفلاطون



هنا التأكيد على نظريته القديمة التي ترى أن الروح أكثر شَبَهاً للصور أو المُثُل من الجسد؛ وهي النظرية التي تُعَدُّ أيضاً أساساً لمذهبه المتعلِّق بالخلود).

إن أفلاطون لا يُخبرنا أن الروح سابقة على الأشياء الأخرى ومن ثَمَّ فهي توجد بـ«الطبيعة» فحسب، وإنما هو كثيراً ما يستخدم المصطلح «طبيعة» على البشر بوصفه اسماً للقدرات الروحية وللهبات أو المواهب الطبيعية، بحيث يمكننا القول إن «طبيعة» إنسان، هي نفسها «روحه»؛ إنها المبدأ الإلهي الذي عن طريقه يشارك في الصورة أو المثال، في السلف الإلهي لجنسه. ويستخدم مرة أخرى المصطلح «جنس» بصورة متكررة بمعنى مشابه جداً. بما أن الجنس موحد لكونه الخَلَف لنفس السلف، فيجب أيضاً أن يكون موحداً بالطبيعة المشتركة. ولذلك يستخدم أفلاطون كثيراً المصطلحَيْن «طبيعة» و«جنس» كمترادِفَيْن؛ مثلاً عندما يتحدث عن «جنس الفلاسفة»، وعن هؤلاء الذين لديهم «طبائع فلسفية».

وتفتح نظرية أفلاطون عن «الطبيعة» منحًى آخر لمنهجيته التاريخانية. فحيث يبدو أن مهمة العلم بصفة عامة هي فحص الطبيعية الحقَّة لأشيائه، فإن مهمة العلم الاجتماعي هي فحص طبيعة المجتمع الإنساني، وطبيعة الدولة. بَيْدَ أن طبيعة شيء، وفقاً لأفلاطون، هي أصله؛ أو على الأقل، محددة بأصله. وهكذ فلسوف يكون منهج أي علم هو البحث في أصل الأشياء (في «أسبابها»). وعندما يطبّق هذا المنهج على علم الاجتماع وعلم السياسة، فإنه يقود إلى مطلب ضرورة فحص أصل المجتمع وأصل الدولة. ولذلك فالتاريخ لا يُدرس لذاته، وإنما لخدمة نهج العلوم الاجتماعية. وهذه هي منهجية التاريخاني.



فما هي طبيعة المجتمع الإنساني، أو الدولة؟ وفقاً للمناهج التاريخية؟ ينبغي أن تُعاد صياغة هذا السؤال الأساسي في علم الاجتماع على النحو التالي: ما أصل المجتمع؟ وما أصل الدولة؟ وتتفق الإجابة المقدمة من قِبَل أفلاطون في الجمهورية، وأيضاً في القوانين، مع الموقف الذي وصفناه من قبل بالنزعة الطبيعية الروحية. فأصل المجتمع إنما هو عُرْفٌ، عقد اجتماعي. بَيْدَ أنه ليس ذلك فحسب، وإنما هو بالأحرى، عُرْفٌ طبيعيٌ، عُرْفٌ يستند إلى طبيعة إنسانية، وبدقة أكثر، إلى الطبيعة الاجتماعية للإنسان.

وتستمد هذه الطبيعة الاجتماعية للإنسان أصلها من عدم الكمال في الإنسان الفرد. وعلى خلاف سقراط، يعلِّمنا أفلاطون أن الفرد الإنساني لا يمكنه أن يكون مكتفياً بذاته، بسبب المحدودية الكامنة في الطبيعة الإنسانية. وعلى الرغم من أن أفلاطون يصرُّ على أن ثَمّة درجات شديدة الاختلاف للكمال الإنساني، فإنه يتضح أن حتى القليل جداً من الناس الكاملين نسبياً لا يزال يعتمد على الآخرين (الأقل كمالاً)، على الأقل فيما يتعلَّق بأداء هؤلاء للأعمال القذرة أو الأعمال اليدوية. وبهذه الطريقة، فحتى الطبائع النادرة وغير المألوفة التي تقترب من الكمال تعتمد على المجتمع، وعلى الدولة. فهم يمكنهم بلوغ الكمال فقط من خلال الدولة، وفي الدولة، لذلك يتعيَّن أن تهيئ لهم المدينة الفاضلة «البيئة الاجتماعية» الملائمة، والتي بدونها لا بدَّ أن ينموا نمواً فاسداً منحطّاً. لذلك ينبغي أن تكون مكانة الدولة أعلى من مكانة الفرد، لأنه لا يمكن للدولة فقط أن تكون مكتفية بذاتها «الحاكمة بأمرها»، الكاملة، والقادرة على أن تتمم النقص الضروري للفرد.

وهكذا يعتمد المجتمع والفرد كل منهما على الآخر. ويُدين كل



منهما بوجوده للآخر. فالمجتمع يُدين بوجوده للطبيعة الإنسانية، ولا سيّما لافتقاره للاكتفاء الذاتي، كما يدين الفرد بوجوده للمجتمع لأنه غير مكتفٍ بذاته. ولكن من خلال علاقة الاعتماد المتبادل هذه، فإن تفوّق الدولة على الفرد إنما يوضح نفسه بطرق مُتَعدِّدة، مثلاً، في حقيقة أن بذرة انحلال وتفكّك كامل لدولة لا تنشأ في الدولة نفسها؛ بل إنها متجذِّرة في نقص الروح الإنسانية، الطبيعة الإنسانية، أو بدقة أكثر، في حقيقة أن الجنس البشري قابل لأن يفسد. وسأعود إلى هذه النقطة في الحال، نقطة أصل التحلّل السياسي واعتماده على تدهور الطبيعة الإنسانية، ولكنني أودُّ أولاً أن أقدّم قليلاً من التعليقات على بعض خصائص علم الاجتماع الأفلاطوني، وعلى وجه التحديد، رؤيته لنظرية العقد الاجتماعي، ونظرته للدولة كإنسان فوق العادة، أي رؤيته للنظرية البيولوجية أو العضوية للدولة.

وسواء كان بروتاغوراس هو الذي اقترح أولاً أن القوانين تنشأ عن عقد اجتماعي، أو كان ليكوفرون (والذي سنناقش نظريته في الفصل المقبل) هو أول مَنْ اقترح هذا، فإن ذلك ليس مؤكداً. وعلى أية حال، فإن الفكرة وثيقة الارتباط بالنزعة العرفية لدى بروتاغوراس. وحقيقة أن أفلاطون ضمَّ عن وعي بعض الأفكار العرفية، وحتى شكلاً من نظرية العقد، إلى نزعته الطبيعية، فإن ذلك، في حدّ ذاته، يُعَدُّ مؤشراً على أن النزعة العرفية في صورتها الأصلية، لم تزعم أن القوانين اعتباطية تماماً؛ ويؤكِّد هذا ملاحظات أفلاطون على بروتاغوراس. ويمكن فهم الكيفية التي كان بها أفلاطون واعياً بالعنصر العرفي في رؤيته للنزعة الطبيعية من فقرة في القوانين. إِذْ يقدّم أفلاطون في تلك الفقرة قائمة بالمبادئ المُتعدِّدة التي ينبغي أن تقوم عليها السلطة السياسية، منوِّهاً



بالنزعة الطبيعية لدى بندار - كما سبق وأوضحنا-، أعني «المبدأ الذي يذهب إلى أن الأقوى سيَحْكُم والأضعف سيُحْكَم»، والتي يصفها بأنها مبدأ «موافق للطبيعة، كما ذكر ذات مرة شاعر طيبة بندار». ويقابل أفلاطون هذا المبدأ بمبدأ آخر ينصح به، وذلك ببيان أنه يوحِّد النزعة العرفية بالنزعة الطبيعية؛ ولكن هناك أيضاً.. ادِّعاء هو أعظم المبادئ، وهو أن الحكيم سوف يقود ويحكم، وأن الجاهل سوف يتبّعه، «وهذا يا بندار، يا أحكم الشعراء، لا يتعارض بالتأكيد مع الطبيعة، بل يتفق معها، وذلك لأنه يتطلَّب ليس ضغطاً خارجياً، وإنما حكماً طبيعياً حقاً لقانون يستند إلى قبول متبادل».

ونجد في الجمهورية عناصر من النظرية العرفية للعقد منضمَّة بنفس الطريقة إلى عناصر من النزعة الطبيعية (ومذهب المنفعة). ونسمع هناك «أن الدولة تنشأ لأنه ليس لدينا اكتفاء ذاتي. أو هل هناك أصل آخر للاستيطان في المدن؟ يتجمَّع الناس في موطن ما. الجميع يساعد، لأنهم يحتاجون إلى أشياء كثيرة.. وعندما يتقاسمون سلعهم فأحدهم يعطي والآخر يأخذ، أفلا يتوقع كل واحد منهم أنه يعضد مصلحته الذاتية؟». هكذا يجتمع السكان معاً لكي يخدم كل واحد منهم مصلحته الذاتية، التي هي عنصر من عناصر نظرية العقد. ويقف خلف هذا حقيقة من حقائق الطبيعة الإنسانية، وعنصر من عناصر النزعة الطبيعية. ثم إنه يطوّر هذا العنصر أكثر، قائلاً: «لا يتشابه أي اثنين منّا تشابهاً تاماً، فلكل طبيعته الخاصة، البعض يناسبه نوع معين من العمل، والبعض يناسبه نوع آخر... أمن الأفضل أن يعمل الإنسان في مِهَنٍ مُتعدِّدة أو أن يعمل في مهنة واحدةٍ فقط؟.. بالتأكيد سيمكن إنتاج الأكثر والأفضل، وبيسرٍ أكثر لو أن كل إنسان عمل في مهنة واحدة فقط، وفقاً لمواهبه الطبيعية».



ولقد أدخل بهذه الطريقة المبدأ الاقتصادي لتوزيع العمل (يذكِّرنا بالتشابه بين نزعة أفلاطون التاريخية والتفسير المادي للتاريخ). هذا المبدأ مستند هنا إلى عنصر النزعة الطبيعية البيولوجية، وهو عدم المساواة الطبيعية بين البشر. ولقد أُدخلت هذه الفكرة أولاً، بصورة غير واضحة ومن ثمَّ بسلامة نيّة. بَيْدَ أننا سنرى في الفصل التالي أنه قد ترتَّبت عليها نتائج بعيدة المدى؛ فالتقسيم المهم الوحيد للعمل هو ذلك التقسيم بين الحكّام والمحكومين، والذي يستند إلى عدم المساواة الطبيعية بين السادة والعبيد، بين الحكيم والجاهل.

ولقد رأينا أن ثَمّة عنصراً هاماً للنزعة العرفية مثلها مثل النزعة الطبيعية البيولوجية في موقف أفلاطون؛ وهي ملاحظة لن تدهشنا عندما نلاحظ أن هذا الموقف، في مجمله، ينتمي إلى النزعة الطبيعية الروحية، وهو بسبب غموضه يسمح ببساطة بكل مثل هذه التوافيق. وربما كانت هذه الرؤية الروحية للنزعة الطبيعية مصاغة بأفضل صورة في القوانين. يقول أفلاطون: «يقول الناس: إن أعظم الأشياء وأكثرها جمالاً هي الأشياء الطبيعية.. وإن الأقل منها مرتبة هي الأشياء الاصطناعية». فهذا هو موقفه إذن، ولكنه لا يلبث أن يهاجم الماديين الذين يقولون: «بأن النار والماء والأرض والهواء، توجد جميعاً بالطبيعة.. وأن كل القوانين المعيارية غير طبيعية واصطناعية ومستندة إلى خزعبلات غير حقيقية». وهو يُبَيّن أولاً، في معارضته لوجهة النظر هذه، أن لا الأجسام ولا العناصر، بل النفس وحدها هي التي «توجد بحق الطبيعة». ويستنتج من هذا أن النظام والقانون ينبغي أن يكونا أيضاً بالطبيعة، لأنهما ينبثقان عن النفس؛ «فلو كانت النفس سابقة على الجسد، فالأشياء المعتمدة على النفس (أي الأمور النفسية)، سابقة أيضاً عن تلك المعتمدة على



الجسد.. وترتِّب النفس وتوجِّه كل الأشياء». وهذا يمدُّ المذهب بالخلفية النظرية، وهو مذهب أن «القوانين والمؤسسات ذات الهدف توجد بالطبيعة، وليس بأي شيء آخر أدنى من الطبيعة، لأنها مفطورة على العلة والفكر الصحيح». وتُعَدُّ هذه عبارة واضحة للنزعة الطبيعية الروحية؛ وهي ممتزجة أيضاً بالمعتقدات الوضعية من النوع المحافظ؛ «ولسوف تجد التشريعات المدروسة والحصيفة العون القوي، لأن القوانين ستظلُّ ثابتة حال أن يتم تدوينها».

ويمكن أن يُفهم من كل هذا أن الحِججَ المشتقة من النزعة الطبيعية الروحية لدى أفلاطون لم تكن قادرة تماماً على تقديم إجابة عن أي سؤال قد يُثَار متعلق بالسِّمة «العادلة» أو «الطبيعية» لأي قانون خصوصي. إذْ إن النزعة الطبيعية الروحية شديدة الغموض والالتباس بحيث يصعب تطبيقها على أي مشكلة عملية. فهي لا يمكنها أن تقدم أكثر من بعض الحجج لصالح النزعة المحافظة. وكل شيء، في الممارسة، متروك لحكمة المشرِّع العظيم (وهو فيلسوف جليل، صورته، وعلى الأخص في القوانين، هي بلا شكّ صورته الذاتية: انظر أيضاً الفصل الثامن). ومع ذلك، فعلى العكس من نزعته الروحانية، تقدّم نظرية أفلاطون عن الاعتماد المتبادل للمجتمع والفرد نتائج ملموسة أكثر؛ وكذلك تفعل نزعته الطبيعية البيولوجية المعادية للمساواة.

7

ولقد سبقت الإشارة إلى أنه بسبب كفايتها الذاتية تبدو الدولة المثالية لأفلاطون كفردٍ كاملٍ، وبناءً عليه فإن المواطن الفرد إنما هو نسخة غير كاملة للدولة. ووجهة النظر هذه التي تجعل من الدولة



نوعاً ما من الكائن العضوي الأعلى أو حوتاً كبيراً تدخل في الغرب ما أطلق عليه اسم النظرية العضوية أو البيولوجية للدولة. ولسوف يُنتقد مبدأ هذه النظرية فيما بعد. أمّا الآن فإنني أودُّ أن ألفت الانتباه أولاً إلى حقيقة أن أفلاطون لم يدافع عن النظرية، وإنما يصوغها بالكاد بشكل صريح. ولكنها متضمنة بوضوح كاف، ففي واقع الأمر، تُعَدُّ المماثلة الأساسية بين الدولة والفرد الإنساني، واحدة من الموضوعات النمطية للجمهورية. ومما هو جدير بالذكر في هذا الصدد، أن المماثلة تفيد في تعميق تحليل الفرد أكثر منها في تحليل الدولة. وربما يكون من الممكن الدفاع عن وجهة النظر التي تقول بأن أفلاطون (وربما تحت تأثير الخيمون) لم يقدِّم نظرية بيولوجية للدولة بقدر ما قدَّم نظرية سياسية عن الفرد الإنساني. وأعتقد أن هذا الرأي يتفق تماماً مع مذهبه بأن الفرد أدنى من الدولة، وهو نوع من النَّسْخ غير الكامل لها. وفي المكان نفسه الذي يقدِّم فيه أفلاطون مماثلته الأساسية هذه، فهو يستخدمها بهذه الطريقة، أي طريقة لتفسير وتوضيح الفرد.. فيقال: إن المدينة أعظم من الفرد، ولذلك ففحصها أبسط. ويعطي أفلاطون هذا كتعليل له على اقتراح أننا «ينبغي أن نبدأ بحثنا» (أي: في طبيعة العادل) «في المدينة ونتابعها بعد ذلك في الفرد، مع الملاحظة الدائمة لنقاط التماثل.. أفلا نتوقع بهذه الطريقة أن نَتَبيّن بسهولة أكثر ما نبحث عنه؟»

ومن طريقته في إدخال النظرة هذه، يمكننا أن نفهم أن أفلاطون (وربما قراءه) سلَّم بمماثلته الأساسية جدلاً. وربما يكون هذا علامة على الحنين إلى الوطن، حنين لدولة «عضوية» موحدة ومتناسقة؛ لمجتمع من نوع أكثر فطرة. (انظر الفصل العاشر) إِذْ يقول: ينبغي على دولة المدينة أن تظلَّ صغيرة، وينبغي أن تنمو فحسب طالما كان



نموها لا يتهدَّد وحدتها. إِذْ ينبغي على المدينة ككل أن تكون واحدة، بطبيعتها، وليست مُتعَدِّدة. وهكذا يؤكِّد أفلاطون على «وحدانية» أو «تفرُّد» مدينته. ولكنه يؤكِّد أيضاً على «تَعَدُّدية» الفرد الإنساني. ففي تحليله لروح الفرد، وانقسامها إلى ثلاثة أجزاء: العقل، والطاقة، والغرائز الحيوانية، المناظرة للطبقات الثلاث في مدينته: أُولي الأمر، والمحاربين، والعمال (الذين لا يزالون مستمرين في «ملء بطونهم كالسائمة»، (كما قال هيراقليطس)، يمضي أفلاطون إلى حدٍّ مقابلة هذه الأجزاء بالأخرى كما لو كانت «أشخاصاً مختلفين ومتعارضين». يقول جروت: «وهكذا نُبلّغ بأن الإنسان على الرغم من أنه واحدٌ في الظاهر، إِلَّا أنه في حقيقة الأمر متعدّد.. وعلى الرغم من أن المصلحة المشتركة الكاملة متعددة بالظاهر، إِلَّا أنها في حقيقة الأمر واحدة». ومن الواضح أن هذا إنما يتناظر مع السمة المثالية للدولة التي يكون فيها الفرد نوعاً من النسخة الناقصة. وتأكيد هذا عن وحدانية وكلية - خصوصاً الدولة أو ربما العالم - يمكن أن يوصف بأنه «نزعة كلية». وأعتقد، أن النزعة الكلّية لدى أفلاطون وثيقة الارتباط بالجماعية القَبَلية المشار إليها في الفصول السابقة. إِذْ كان أفلاطون يحنُّ لوحدة الحياة القَبَلية المفقودة. فبدت له حياة التغيّر، في خضم ثورة اجتماعية، غير حقيقية. فقط الكل الثابت، المجموع الدائم هو الذي يتسم بالحقيقة، وليس الأفراد الزائلين. فمن «الطبيعي» بالنسبة للفرد أن يخدم الكل، وهو ليس مجرّد تجميع للأفراد، وإنما وحدة «طبيعية» من رتبة أعلى.

ويقدِّم أفلاطون العديد من الأوصاف السوسيولوجية الممتازة عن هذا النمط «الطبيعي»، أي القَبَلي والجماعي، للحياة الاجتماعية. فهو يكتب في الجمهورية « «يُصمَّم القانون ليمهِّد السبيل إلى رفاهية الدولة



ككل، مرتباً المواطنين في وحدة واحدة، عن طريق الإقناع والقوّة معاً. فهو يجعلهم جميعاً يشاركون في كل منفعة ممكنٌ لأيّ منهم أن يشارك بها لصالح الجماعة. والقانون بالفعل هو الذي يوفِّر لرجال الدولة الإطار الصحيح للعقل، ليس بهدف تركهم سائبين، بحيث يمضي كل في طريقه الخاص، ولكن لإستخدامهم جميعاً من أجل لَمِّ شمل المدينة». ويمكن تبيُّن نزعة جمالية عاطفية، أو توقٍ إلى الجمال في نزعته الكلية، مثلاً من الملاحظة الآتية في القوانين: «فكل فنان يؤدّي الجزء الخاص به لصالح الكل، وليس الكل في صالح الجزء». ونجد أيضاً في الموضع نفسه صياغة كلاسيكية بحقّ لنزعة كلية سياسية: «إنك مخلوق من أجل الكل، وليس الكل من أجلك». فمن خلال هذا الكل، ينبغي على الأفراد المتباينين، وجماعات الأفراد، مع تفاوتهم الطبيعي، أن يؤدّوا خدماتهم النوعية وغير المتساوية.

وقد يكون كل ذلك مؤشراً على أنَّ نظرية أفلاطون كانت شكلاً من أشكال النظرية العضوية للدولة، حتى ولو لم يتحدث أحياناً عن الدولة بوصفها تركيباً عضوياً. ولكن لأنه فعل هذا، فلا يوجد شكّ في أنه يجب أن يوصف بأنه مؤسس، أو بالأحرى، أحد مؤسسي هذه النظرية. فربما اتصف تخريجه لهذه النظرية بالنزعة الشخصانية، أو النزعة السيكولوجية، لأنه يصف الدولة ليس بطريقة عامة كشبيه لتركيب عضوي أو آخر، وإنما كشبيه للفرد الإنساني، وبشكل أدّق، للروح الإنسانية. «فسقم الدولة، على وجه الخصوص، أو تفسّخ وحدتها، يناظر سقم الروح الإنسانية أو الطبيعة الإنسانية». وفي الواقع، فإن سقم الدولة ليس فقط مرتبطاً بهذا فحسب، وإنما ناتج مباشر لفساد الطبيعة الإنسانية، وعلى وجه الخصوص لأعضاء الطبقة الحاكمة.



فكل مرحلة من المراحل النمطية لتفسّخ الدولة ينتج من مرحلة مناظرة لتفسّخ الروح الإنسانية أو الطبيعة الإنسانية أو الجنس البشري. ولأن هذا التحلّل الأخلاقي يُفسَّر على أنه مستند إلى التفسّخ الجنسي، فإنه يمكننا القول إن العنصر البيولوجي في النزعة الطبيعية لدى أفلاطون، يصبح، في النهاية الجزء الأكثر أهمية في أساس نزعته التاريخية. لأن تاريخ سقوط الدولة الأولى أو الكاملة ليس إِلَّا تاريخ التفسّخ البيولوجي لجنس الإنسان.

8

لقد أوضحنا أن مشكلة بداية التغيّر والانحطاط تُعَدُّ واحدة من الصعوبات الرئيسية للنظرية التاريخية للمجتمع عند أفلاطون، «إِذْ إن مثل هذه الدولة التي تحمل جرثومة الفساد في أحشائها لا يمكن أن تكون لهذا السبب». ويحاول أفلاطون أن يتغلّب على هذه الصعوبة بإلقاء اللوم على قانونه التاريخي، البيولوجي الصحيح كلية، وربما حتى الكوني، التطوري المتعلق بالانحلال، أكثر من إلقائه على الدستور الخصوصي للدولة الأولى أو الكاملة: «فكل شيء كان قد تولّد فلا بدَّ أَنْ يفس». بَيْدَ أن هذه النظرية العامة لا تمدُّنا بحلٍ مرض تماماً، لأنها لا تفسِّر لماذا لا يمكن لدولة كاملة، حتى بصورة كافية، أن تتجنَّب قانون الفساد؟ صحيح أن أفلاطون يلمِّح إلى أن الفساد التاريخي يمكن تجنُّبه، لو أن حكّام الدولة الأولى أو الطبيعية كانوا فلاسفة مدربين. بَيْدَ أنهم لم يكونوا كذلك. فهم لم يتدرّبوا (كما يطالب بأن يفعل حكام مدينته السماوية) على الرياضيات والجدليات. فلتجنُّب الانحلال، سيتعيَّن عليهم أن يكونوا مُطَّلعين على أوليات العلم، على الأسرار العليا لعلم تحسين النسل، على علم «الاحتفاظ بجنس الحراس نقياً»، وذلك



لتجنُّب اختلاط المعادن النبيلة في أوردتهم بمعادن العمال الدنيئة. بَيْدَ أن من الصعوبة بمكان أن نميط اللثام عن هذه الأسرار العليا. ويميّز أفلاطون بجدة بين حقول الرياضيات والصوتيات، والفلك، بين مجرّد رأي وهمي مصبوغ بالتجربة، ولا يمكن التوصل إلى دقته، ومن رتبة دنيا، وبين معرفة عقلية خالصة، متحرّرة من التجربة الحسية ودقيقة. وهو يطبّق هذا التمييز أيضاً على مجال تحسين النسل. فالفن الإمبيريقي المحض لتربية السلالات لا يمكن أن يكون مُحْكَماً، أي لا يمكن أن يحتفظ بالجنس نقياً. ويفسر هذا سقوط المدينة الأصلية التي هي خيّرة للغاية، أي الشبيهة جداً لصورتها أو مثالها، ذلك أن «مدينة بمثل هذا يصعب أن تهتز». ويستمر أفلاطون في توضيح معالم نظريته في التوليد، وفي العدد، وفي سقوط الإنسان قائلاً: «بَيْدَ أن هذا هو الطريق إلى تفسُّخها».

فهو يخبرنا بأن كل النباتات والحيوانات ينبغي أن تربي سلالاتها في فترات محددة من الزمن إذا ما أردنا تجنُّب العقم والاضمحلال، وبعض المعرفة بهذه الفترات، المرتبطة بطول حياة الجنس، ستتاح لحكام المدينة الفاضلة، ولسوف يطبّقونها على تربية سلالات الجنس السائد. ومع ذلك، لن تكون معرفة عقلانية، وإنما إمبيريقية فحسب، ستكون «مبنية على» «الحساب المدعم بالإدراك الحسي». (قارن الاقتباس التالي). ولكن كما سبق أن رأينا، لا يمكن أن يكون الإدراك الحسي والتجربة دقيقين وموثوقاً بهما، لأن موضوعاتهما ليست صوراً أو مُثُلاً خالصة، ولكن لأن عالم الأشياء في تدفّق، ولأن الحراس ليس لديهم نوع أفضل من المعرفة، فلا يمكن الاحتفاظ بالسلالة نقّية، ويتعيّن أن يتسلّل إليها التحلّل الجنسي. ويفسِّر أفلاطون المسألة كالآتي: «وفيما



يتعلَّق بجنسك الخاص، أي بجنس البشر في مقابل الحيوانات، فإن حكام المدينة الذين درَّبتهم قد يكونون على قَدْرٍ كاف من الحكمة، ولكن لأنهم يستخدمون الحساب المدعَّم بالإدراك الحسي، فلن يتوصَّلوا بالمصادفة إلى وسيلة للحصول، إما على نسل طيب، أو على لا نسلٍ على الإطلاق».

فلأنهم يفتقرون إلى المنهج العقلاني الخالص، فلسوف يخطئون، ولسوف ينجبون في يوم ما أطفالاً بطريقة خاطئة». وبينما يتلو هذا، يوعز أفلاطون، بطريقة غامضة، بأن ثَمّة وسيلة الآن لتجنُّب هذا عَبْرَ اكتشاف العلم العقلاني الخالص، والرياضي الذي يمتلك في «العدد الأفلاطوني» (عدد يحدّد الفترة الصحيحة للجنس البشري) مفتاح القانون الأساسي لتحسين النسل في مستوى أعلى للنظريات الأرقى لتحسين النسل. ولكن لأن حراس العصور القديمة كانوا جاهلين بصوفية العدد الفيثاغوري، ومن ثمَّ بهذا المفتاح الذي يؤّدي إلى معرفة أرقى في تربية السلالات، لم تستطع الدولة الطبيعية الكاملة تجنُّب التحلّل. وبعد أن تكشف جزئياً سرّ هذا العدد الغامض، يستطرد أفلاطون: «هذا.. العدد له السيادة على المواليد الأفضل أو الأسوأ: وعندما يوفق حراسكم هؤلاء - وهم جاهلون بهذه المسائل - بين عروس وعريس بطريقة خاطئة، فإن الأطفال الذين سيرزقان بهم لن يكونوا ذوي طبائع حسنة ولا حظاً سعيداً. وحتى أفضلهم.. سيبرهنون على أنهم غير جديرين عندما يَرِثون قوّة آبائهم، وطالما كانوا هم الحراس، فلن ينصتوا إلينا بعد ذلك - في أمور التعليم الموسيقي والرياضة البدنية، وكما يؤكِّد أفلاطون خصوصاً، في مراقبة تربية السلالات. «ومن ثمَّ سيعين حكام لا يصلحون تماماً لتحمُّل أعبائهم



كحراس، وهي مراقبة واختيار المعادن في الأجناس (والتي هي أجناس هزيود كما هي أجناسكم)، الذهب والفضة والبرونز والحديد. لذلك سيختلط الحديد بالفضة والبرونز بالذهب ومن هذا الخليط سيولد التغيّر العَبَثي وعدم الانتظام؛ وعندما تولد هذه سوف يستشري الصراع والعداوة. وهذه هي الكيفية التي ينبغي أن نصف بها أسلاف ومولد النزاع، أينما ينشأ».

هذه هي قصة أفلاطون المتعلقة بالعدد وسقوط الإنسان. إنها أساس نزعته السوسيولوجية التاريخية، وخصوصاً قانونه الأساسي المتعلّق بالثورات الاجتماعية الذي سنناقشه في الفصل الأخير. لأن الانحلال الجنسي يفسِّر أصل الشقاق في الطبقة الحاكمة، ومعها، أصل كل تطور تاريخي. ويؤدّي الشقاق الداخلي للطبيعة الإنسانية، انفصام الروح، إلى انشقاق الطبقة الحاكمة. وكما هو الحال مع هيراقليطس، فإن الحرب، حرب الطبقة، هي الأب والمحرِّك لكل تغيّر، وللتاريخ الإنساني، الذي لا يعدو أن يكون تاريخ انحطاط المجتمع. ونرى أن نزعة أفلاطون التاريخية المثالية، تستند في النهاية، ليس إلى أساس روحي، بل إلى أساس بيولوجي، فهي تستند إلى نوعٍ ما وراء البيولوجيا للجنس البشري. ولم يكن أفلاطون هو الطبيعيِ الوحيد الذي قدّم نظرية بيولوجية للدولة فحسب، وإنما كان أيضاً أول مَنْ قدم نظرية بيولوجية جنسانية للديناميكا الاجتماعية، للتاريخ السياسي.إِذْ يقول آدم: «ويصبح عدد أفلاطون - كالإطار الذي يوضع فيه - «فلسفة تاريخ» أفلاطون».

وحريٌّ بنا، على ما أعتقد، أن ننهي هذا الموجز للسوسيولوجيا الوصفية عند أفلاطون بخُلاصة وتقويم.



لقد نجح أفلاطون في إعادة بناء مجتمع قبَلي وتضامني إغريقي قديم يتشابه مع ذلك الذي كان سائداً في اسبرطة، وحقيقي بشكل مدهش على الرغم من أنه مثالي بعض الشيء. إن تحليل القوى، وخصوصاً القوى الاقتصادية، التي تهدِّد استقرار مثل هذا المجتمع، يُتيح له وصف السياسة العامة وكذلك المؤسسات الاجتماعية التي تُعَدُّ ضرورية لإبطاله. وهو يعطي، فضلاً عن ذلك، إعادة تشييد عقلاني للتطور الاقتصادي والتاريخي للدول - المدن الإغريقية.

ولقد قلَّل من هذه الإنجازات بغضه الشديد للمجتمع الذي كان يعيش فيه، وحبه الرومانتيكي للشكل القبَلي للحياة الاجتماعية. وهو ذلك الاتجاه الذي أدَّى إلى صياغة قانون للتطوّر التاريخي لا يمكن تأييده، أي: قانون الفساد أو الانحلال الكلّي. وهو نفس الاتجاه الذي يُعّد مسؤولاً أيضاً عن العناصر غير العقلانية، والوهمية، والرومانتيكية التي لولاها لكان تحليله ممتازاً. ومن جهة أخرى، لقد كان اهتمامه الشخصي وتحيُّزه هما اللذان شحذا بصيرته، وبالتالي جعلا إنجازاته ممكنة. فهو قد اشتّق نظريته التاريخانية من مذهب فلسفي خيالي يذهب إلى أن تغيّر العالم المنظور ما هو إِلَّا نسخة باهتة من عالم ثابت غير منظور. بَيْدَ أن هذه المحاولة البارعة للتوحيد بين تشاؤم تاريخاني وتفاؤل أنطولوجي، إنما تؤدّي، عند تنقيحها، إلى صعوبات. ولقد أجبرته هذه الصعوبات على تَبنّي نزعة طبيعية بيولوجية (مع «نزعة سيكولوجية» أي: النظرية التي تذهب إلى أن المجتمع إنما يستند إلى «الطبيعة الإنسانية» لأعضائه). مؤديّة إلى نزعة صوفية وخرافية، تبلغ أوجها في نظرية رياضية منافية للعقل عن تربية السلالات. بل لقد هدَّدت بالخطر الوحدة المؤثرة لصرحه النظري.



9

وبعودتنا إلى هذا الصَّرْح، يمكن أن نلقي نظرةً عابرة على أساس خطّته. ويمكن إدراك هذه الخطة عن طريق مهندس معمار عظيم، يعرض ثنائية ميتافيزيقية أساسية في فِكْرِ أفلاطون. ففي مجال المنطق، تقدّم هذه الثنائية نفسها بوصفها المقابلة بين الكلّي والجزئي. وفي مجال التأمّل الرياضي تقدّم نفسها بوصفها المقابلة بين الواحد والمتعدّد. وفي مجال الأبستمولوجيا، هي المقابلة بين المعرفة العقلية المستندة إلى الفِكْرِ الخالص، والرأي المستند إلى تجارب خاصة. وفي مجال الأنطولوجيا، هي المقابلة بين الواحد، والأصلي، والثابت، والحقيقي، والواقعي، وبين المتعدد، والمتباين، والوهمي، والظاهري؛ بين الكينونة والصيرورة الخالصة، أو بدقة أكثر: التغيّر. وفي مجال الكوزمولوجيا، هي المقابلة بين ذلك الذي يخلق، وذلك الذي لا بدَّ أن يتحلّل. وفي مجال الأخلاق، هي المقابلة بين الخير، أي ذلك الذي يحفظ ويصون، والشر، أي ذلك الذي يَفْسَد. وفي مجال السياسة، هي المقابلة بين الواحد التضامني، الدولة، والذي يتعين أن يدرك الكمال، وحكومة الفرد، والحشد الكبير من الناس - الأفراد المُتعَدِّدين، الإنسان الجزئي الذي ينبغي أن يظل ناقصاً وتابعاً، وأن تكون خصوصيته مكبوتة من أجل وحدة الدولة (انظر الفصل التالي). وأعتقد أن هذه الفلسفة الثنائية الكلّية قد نشأت عن رغبة ملحّة لتفسير التعارض بين رؤية مجتمع مثالي، والحالة الفعلية الكريهة للواقع في المجال الاجتماعي - التعارض بين مجتمع مستقر، وآخر في حالة ثورة.




مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد

الفصل السادس

العدل الشمولي

ويمهِّد تحليل سوسيولوجيا أفلاطون الطريق إلى تقديم برنامجه السياسي. إِذْ يمكن التعبير عن مطالبه الأساسية بإحدى صياغَتَيْن، تتناظر الأولى مع نظريته المثالية المتعلقة بالتغيّر والثبات، والثانية مع نزعته الطبيعية. والصياغة المثالية هي: أوقفوا كل تغيّر سياسي! فالتغيّر شرّ، والثبات مقدَّس. ويمكن إيقاف كل تغيّر لو أن الدولة كانت نسخة طبق الأصل لنشأتها؛ أعني لصورة أو مثال المدينة. ولو سُئلنا عن كيفية تحقيق ذلك، لكان في إمكاننا الإجابة عن ذلك بالصياغة ذات النزعة الطبيعية: عودوا إلى الطبيعة! عودوا إلى الدولة الأصلية لأجدادنا، فالدولة البدائية نشأت وفقاً للطبيعة الإنسانية، وهي لذلك مستقرة: عودوا إلى نظام سلطة الأب القَبَلي لعصر ما قبل السقوط، إلى حكم الطبقة الطبيعية للقلة الحكيمة على الكثرة الجاهلة.

وأعتقد أنه يمكن اشتقاق عناصر البرنامج السياسي لأفلاطون عملياً من هذه المطالب. فهي تستند بدورها، إلى نزعته التاريخية، وهي قد توحَّدت مع مذاهبه السوسيولوجية المتعلقة بشروط استقرار حكم



الطبقة. أما العناصر الرئيسة التي أضعها نصْبَ عيني فهي:

(أ) التقسيم الصارم للطبقات: أعني، أنه ينبغي أن تنفصل بصرامة الطبقة الحاكمة المؤلَّفة من رعاة وكلاب حراسة عن القطيع البشري.

(ب) توحُّد مصير الدولة مع مصير الطبقة الحاكمة؛ والاهتمام المطلق بهذه الطبقة، وبوحدتها، وخدمة هذه الوحدة، والقواعد الصارمة لتربية السلالات، وتعليم هذه الطبقة، والإشراف الدقيق وتوحيد اهتمامات أعضائها.

ومن هذين العُنْصُرَيْن الأَساسيَّيْن، يمكن اشتقاق عناصر أخرى، وعلى سبيل المثال:

(جـ) يتعيّن على الطبقة الحاكمة احتكار أشياء مثل العدة العسكرية والتدريب، وحقّ حمل السلاح، وتلقي التعليم من أي نوع، والاستثناء الوحيد من كل هذا، هو المشاركة في الأنشطة الاقتصادية، وخصوصاً اكتساب المال.

(د) يتعيّن أن تكون ثَمّة رقابة على كل الأنشطة الثقافية للطبقة الحاكمة، ودعاية مستمرة تهدف إلى صَبِّ عقولها وتوحيدها في قوالب. كما ينبغي أن تُمنع أو تُكبت كل بدعة في التربية، والتشريع، والدين.

(هـ) يتعين أن تكون الدولة مكتفية بذاتها. فينبغي أن تطمح إلى حكم اقتصادي مطلق، وإلَّا لأصبح الحكام معتمدين على التجارة أو لأضحوا هم أنفسهم تجاراً. وأول هذين البديلَيْن سيقوِّض سلطتهم، أما الثاني فسيدمِّر وحدتهم واستقرار الدولة.

ويمكن أن يوصَف هذا البرنامج بصورة عادلة، كما أرى، بأنه استبدادي. وهو مؤسَّس بالتأكيد على سوسيولوجيا تاريخية.



ولكن هل هذا كل شيء؟ ألا توجد ملامح أخرى لبرنامج أفلاطون، عناصر لا هي استبدادية، ولا هي مؤسسة على النزعة التاريخية؟ فماذا عن رغبة أفلاطون المشبوبة للخير والجمال، أو عن حبه للحكمة والحق؟ ماذا عن مطلبه في ضرورة أن يحكم الحكيم، أي الفلاسفة؟ وماذا عن آماله في جعل مواطني دولته صالحين وسعداء بالمثل؟ وماذا عن مطلبه في ضرورة تأسيس الدولة على العدالة؟ حتى الكتّاب الذين ينتقدون أفلاطون يعتقدون أن مذهبه السياسي، على الرغم من تشابهات معينة، مميّز بوضوح عن النزعة الاستبدادية الحديثة، بمراميه هذه، سعادة المواطنين وحكم العدالة. فكروسمان مثلاً الذي يمكن أن يُقاس اتجاهه النقدي من ملاحظة أن «فلسفة أفلاطون هي الأكثر قسوة، والأشرس هجوماً على الأفكار الليبرالية التي يمكن أن يعرفها التاريخ» - يبدو ما زال معتقداً بأن خطّة أفلاطون هي «بناء دولة كاملة، ينعم فيها كل مواطن بالسعادة حقاً». ومثال آخر هو وجود الذي يناقش المتشابهات بين برنامج أفلاطون وبرنامج الفاشية إلى حدٍّ ما، ولكنه يؤكِّد على أن ثَمّة اختلافات أساسية، لأنه في دولة أفلاطون الفاضلة «يحقّق الإنسان العادي.. مثل تلك السعادة باعتبارها تتعلق بطبيعته». ولأن دولته شُيِّدت على أفكار عن «خير مطلق وعدل مطلق».

وعلى الرغم من مثل هذه الحِجَج، فإنني أعتقد أن برنامج أفلاطون السياسي، الذي هو بعيدٌ عن كونه يسمو خُلُقياً عن النزعة الشمولية، فهو في الأساس مطابق لها. وأعتقد أن الاعتراضات على وجهة النظر هذه إنما تستند إلى أفكار مسبقة قديمة، وعميقة الجذور تميل إلى تصوير أفلاطون في شكل مثالي. أما كروسمان فقد فعل الكثير ليوضح ويزيل هذا الميل كما يتضح من عباراته التالية: «قبل الحرب



العظمى، نادراً ما كان أفلاطون يُتَّهم بالرجعية كمعارض عنيد لكل مبدأ ليبرالي النزعة. وعلى العكس من ذلك فقد رُفع إلى أعلى الرتب،.. وعُزِلَ عن الحياة العملية، كحالم بمدينة الله السامية». ومع ذلك، فإن كروسمان نفسه لم يتحرّر من الميل الذي يكشف عن نفسه بوضوح. والمثير أن هذا الميل ظلَّ سائداً زمناً طويلاً على الرغم من حقيقة أن كلٍّ من جروت وجومبرز قد أوضحا السمة الرجعية لبعض عقائد الجمهورية والقوانين. بل إنهما حتى لم يفهما تضمينات هذه العقائد، ولَمْ يشكَّا في أية لحظة أن أفلاطون، كان، في الأساس، إنساني النزعة. ولقد تَمّ تجاهل انتقاداتهما، أو تَمَّ تفسيرها بوصفها إخفاقاً في فهم وتقييم أفلاطون الذين اعتبره المسيحيون «مسيحياً قبل المسيح»، واعتبره الثوريون ثورياً. ويظلُّ بلا شكّ هذا النوع من الإيمان القاطع بأفلاطون سائداً. ففيلد، على سبيل المثال، يجد من الضروري تحذير قرائه من «أننا لن نفهم أفلاطون كلية إذا نظرنا إليه كمفكر ثوري». وهذا بطبيعة الحال صحيح تماماً؛ ومن الواضح أن ذلك سوف يكون غير ذي موضوع لو لم يكن الاتجاه إلى جعل أفلاطون مفكراً ثورياً، أو على الأقل تقدمياً، منتشراً بشكل غير واضح.. بَيْدَ أن فيلد نفسه لديه نفس النوع من الإيمان في أفلاطون، لأنه عندما يمضي إلى القول بأن أفلاطون كان «في معارضة قوية للاتجاهات الحديثة والهدَّامة» لعصره، فهو يقبل بالتأكيد، وبشكل سريع أكثر من اللازم، شهادة أفلاطون بالنزعة التجريبية لهذه الاتجاهات الحديثة. إن أعداء الحرية وجَّهوا دائماً إلى المدافعين عنها تهمة التخريب. ولقد نجحوا في كل المرات تقريباً في استمالة السُّذَّج وحُسَني النية.

إن أمثلة المثالي العظيم لا تتطرَّق فحسب إلى تفسيرات كتابات



أفلاطون، وإنما إلى الترجمات أيضاً. إن ملاحظات أفلاطون المؤثّرة، التي لا تناسب وجهات نظر المترجم عمّا يجب أن يقوله الشخص ذو النزعة الإنسانية، كثيراً ما تُطمَس أو يُساء فهمها. ويبدأ هذا الاتجاه، منذ اللحظة الأولى لترجمة عنوان «الجمهورية» لأفلاطون. إنْ ما يخطر على بالنا لأول وهلة عند سماع هذا العنوان، أن المؤلف ينبغي أن يكون ليبرالياً، إن لم يكن ثورياً. بَيْدَ أن عنوان «الجمهورية» إنما هو، ببساطة تامة، الصورة الإنجليزية «الشعبية» للترجمة اللاتينية للفظة اليونانية التي قد لا يكون لها سياقات من هذا النوع، والتي يمكن لترجمتها الإنجليزية المناسبة أن تكون «الدستور»، أو «الدولة المدينة»، أو «الدولة». ولقد يُعْزى إلى الترجمةِ التقليدية «الجمهورية» بلا شكّ الاعتقاد الشائع بأن أفلاطون لا يمكن أن يكون رجعياً.

وبالنظر إلى كل ما يقوله أفلاطون عن الخير والعدل والأفكار الأخرى المذكورة، فإن أطروحتي بأن مطالبه السياسية هي استبدادية، ومضادة للبشرية تماماً تحتاج إلى الدفاع عنها. ولكي نأخذ على عاتقنا هذا الدفاع، فلسوف ننهي، في الفصول الأربعة التالية، تحليل النزعة التاريخية، ونركِّز على فحص نقدي للأفكار الأخلاقية المشار إليها، وعلى الدور الذي تلعبه في مطالب أفلاطون السياسية. أمّا في الفصل الحالي، فلسوف أفحص فكرة العدالة، وفي الفصول الثلاثة التالية،أفحص المذهب الذي يدعو إلى أن الأحكم والأفضل يجب أن يحكم، وكذلك أفكار الصدق، والحكمة والخير، والجمال.

1

ما الذي نعنيه حقيقة عندما نتحدث عن «العدالة»؟ إنني لا أعتقد



أن أسئلة حرفية من هذا النوع هامة على وجه الخصوص، أو أن من الممكن تقديم إجابة شافية عنها، لأن مصطلحات من هذا النوع دائماً ما تُستخدَم بمعانٍ متعددة. ومع ذلك، أعتقد أن معظمنا، وخصوصاً ذوي التطلُّع العام الإنساني، يعنون به شيئاً ما مثل هذا: (أ) توزيع عادل لعبء المواطنة، أي، لحدود الحرية تلك التي هي ضرورية في الحياة الاجتماعية؛ (ب) المعاملة المتساوية للمواطنين أمام القانون، مفترضين بالطبع، أن (جـ) القوانين ليست موضوعة لصالح أو ضدّ مواطنين فرادى، أو جماعات، أو طبقات، (د) إنصاف ساحات العدالة؛ و(هـ) مشاركة متساوية في المنافع (وليس فقط للأعباء) التي يمكن أن تقدمها عضوية الدولة للمواطنين. ولو أن أفلاطون كان قد عنى بـ «العدالة» أي شيء من هذا النوع، لكان ادعائي بأن برنامجه استبدادي بشكل مطلق سيكون مخطئاً بالتأكيد؛ ولسوف يكون على حَقّ كل أولئك الذين يعتقدون بأن علم السياسة عند أفلاطون مستند إلى أساس إنساني مقبول. بَيْدَ أن الحقيقة هي أنه عنى بـ «االعدالة» شيئاً مختلفاً تماماً.

فماذا عنى أفلاطون بـ«العدالة»؟ إنني أُقـرِّر بأنه استخدم في الجمهورية المصطلح «عادل» كمرادف لـ«ذلك الذي يكون في مصلحة المدينة الفاضلة». فما هو الذي يكون في مصلحة المدينة الفاضلة؟ أَنْ نبطل كل تغيّر، بتكريس انقسام طبقي قوي، حكم طبقي. ولو كنت على صواب في هذا التأويل، إذن لحقَّ لنا القول إن مطلب أفلاطون للعدالة يترك برنامجه السياسي في مستوى النزعة الاستبدادية، ولحقَّ لنا أن نستنتج أننا ينبغي أن نتوخَّى الحذر من خطر كوننا متأثّرين من مجرّد كلمات.



العدالة هي الموضوع الرئيسي لمحاورة الجمهورية: وعنوانها الفرعي التقليدي هو، في الحقيقة، «في العدالة». وفي بحثه في طبيعة العدالة، يستخدم أفلاطون المنهج المشار إليه في الفصل الأخير السابق؛ فهو يحاول أولاً أن يبحث عن هذه الفكرة في الدولة، ويسعى عندئذٍ إلى أَنْ يطبِّق النتيجة على الفرد. ولا يمكن للمرء أن يقول إن سؤال أفلاطون «ما هي الدولة؟» يعثر بسرعة على إجابة. لأنه متاح فقط في الكتاب الرابع. ولسوف نحلل الاعتبارات التي تؤدّي إليه بتفصيل أكثر فيما بعد. وهذه هي الاعتبارات باختصار.

تأسست المدينة على الطبيعة الإنسانية: حاجاتها، وحدودها. «ولسوف نتذكَّر، أننا قد ذكرنا مراراً وتكراراً أن كل إنسان في مدينتنا ينبغي عليه أن يقوم بعمل واحد فقط، أعني، ذلك العمل الذي يتناسب مع طبيعته، وبصورة طبيعية، على أحسن وجه». ويستنتج أفلاطون من هذا أنه ينبغي على كل فرد أن يهتم بعمله الخاص؛ ينبغي على النجار أن يحصر نفسه في النجارة، والإسكافي في صنع الأحذية. ومع ذلك لن يلحق أذى كبير، لو أن عامِلَيْن بدّلا أماكنهما الطبيعيَيْن «بَيْدَ أنه ينبغي على أي شخص يكون بالطبيعة عاملاً (أو عضواً في الطبقة التي تتكسّب نقوداً أيضاً).. أَنْ يدبِّر أمره ليدخل في زمرة طبقة المحاربين؛ أو ينبغي على المحارب أن يدخل في زمرة طبقة الحرّاس من دون أن يكون مستحقاً لها؛.. حينئذٍ فإن هذا النوع من التبديل ومن الدسيسة الاحتيالية سيعني سقوط المدينة». ومن هذه الحجَّة وثيقة الارتباط بالمبدأ الذي يذهب إلى أن حمل السلاح ينبغي أن يكون امتيازاً طبقياً، يرسم أفلاطون نتيجته النهائية بأن أي تغيّر أو خلط في الطبقات الثلاث ينبغي أن يكون مناوئاً للعدالة، وأن العكس، من ثمَّ، هو العدالة:



«فعندما تهتم كل طبقة في المدينة بعملها الخاص، طبقة مكتسبي النقود (التجار)، وأيضاً المساعدين، والحراس، حينئذ سيكون هذا عدلاً».
ويعاد التأكيد على هذه النتيجة واختصارها أخيراً في عبارة وجيزة: «تكون المدينة عادلة.. لو كانت كل طبقة من طبقاتها الثلاث تواظب على عملها الخاص». بَيْدَ أن هذه العبارة تعني أن أفلاطون يماثل بين العدالة ومبدأ الحكم الطبقي والامتياز الطبقي. لأن مبدأ أنَّ كل طبقة ينبغي أَنْ تواظب على عملها الخاص إنما يعني، باختصار وبغلاظة، أن الدولة تكون عادلة لو حكم الحاكم، ولو عمل العامل، ولو استُرِقَّ العبد.

ولسوف نرى أن مفهوم أفلاطون للعدالة إنما يختلف اختلافاً بيّناً عن رؤيتنا المعتادة. إذْ إن أفلاطون يعتبر امتياز الطبقة «عدلاً»، في حين أننا نعني عادة بالعدالة عدم وجود مثل هذا الامتياز. بَيْدَ أن الاختلاف يمضي أبعد من ذلك. إننا نعنى بالعدالة نوعاً من المساواة في معاملة الأفراد، في حين أن أفلاطون يعتبر العدالة ليست علاقة بين أفراد، وإنما خاصّية للدولة ككل، مستندة إلى علاقة بين طبقاتها. فالدولة تكون عادلة لو كانت سليمة البنية، قوية - متحدرة - مستقرة.

2

فهل من المحتمل أن أفلاطون كان على صواب؟ وهل يمكن أن تعني «العدالة» ما يقوله؟ ليس في نيتي أن أناقش سؤالاً مثل هذا. فلو كان أي شخص سيتمسَّك بأن «العدالة» تعني حُكْمَاً غير مُعْتَرَض عليه لطبقة واحدة، إذن فسوف أجيب ببساطة بأنني سأهب نفسي كلية للجور والظلم. وبعبارة أخرى، فإنني على قناعة بأن لا شيء يستند



إلى مجرّد كلمات، وإنما كل شيء يستند إلى مطالب عملية أو يستند إلى اقتراحات لتأطير سياستنا التي نقرِّر أن نتبناها. ويقف وراء تعريف أفلاطون للعدالة، وبصفة أساسية، مطالبته بحكم طبقة استبدادية، وقراره أن يمهد السبيل إلى ذلك.

ولكن أَلَمْ يكُن على حق بمعنى مختلف وهل كانت فكرته عن العدالة ربما متطابقة مع طريقة الإغريق في استخدام هذه اللفظة؟ وهل يمكن أن يكون الإغريق قد عنوا بالعدالة، شيئاً ما كليَّ الطابع، مثل «سلامة الدولة»، وأنه ليس من الإنصاف مطلقاً، ولا من المنظور التاريخي أن نتوقّع من أفلاطون مشاركته لفكرتنا الحديثة عن العدالة، كمساواة المواطنين أمام القانون؟ ولقد أُجيب عن هذا السؤال حقاً، بالإيجاب ولقد قدّمت الدعوى بأن فكرة أفلاطون ذات النزعة الكلّية عن «العدالة الاجتماعية، صفة مميزة لمنظّر الإغريق التقليدي، ولعبقرية الإغريق التي لم تكن مثل الرومان، قانونية بصفة خاصة، وإنما بالأحرى، ميتافيزيقية بصفة خاصة». بَيْدَ أن هذا الادعاء لا يمكن تأييده، فالحقيقة أن طريقة الإغريق في استخدام لفظة «العدالة» كانت شبيهة بصورة تدعو إلى الدهشة حقاً لاستخدامنا ذي النزعة الفردانية والمساواتية.

ولكي نبيّن هذا، يجدر بي أولاً أن أستشهد بأفلاطون نفسه، الذي يتحدّث، في محاورة جورجياس (والتي هي أسبق من الجمهورية)، عن وجهة النظر التي تقول إن: «العدالة هي المساواة» كوجهة نظر للجموع الغفيرة من الناس، وكوجهة نظر تتفّق ليس فقط مع «العُرْف»، بل أيضاً مع «الطبيعة ذاتها»، ولعلَّني أستشهد أيضاً بأرسطو، كمعارضٍ آخر لنزعة المساواة، والذي تحت تأثير نزعة أفلاطون الطبيعية أَعَدَّ،



ضمن أشياء أخرى، نظرية تدعو إلى أن بعض الناس ولدوا بالطبيعة لأَنْ يكونوا عبيداً. وهؤلاء أقل الناس اهتماماً بنشر تأويل مساواتي وفرداني للمصطلح «عدالة». ولكن عند الحديث عن القاضي الذي يصفه بأنه «تشخيص لما هو عادل»، يقول أرسطو: إن مهمة القاضي هي أن يستعيد المساواة». فهو يخبرنا بأن «الناس جميعاً يعتقدون أن العدالة هي نوع من المساواة». مساواة، «تُطَبَّق على الأشخاص على وجه الخصوص». بل يعتقد (ولكنه هنا خاطئ) أن اللفظة الإغريقية «العدالة» إنما هي مشتقة من جذر ما معناه «تقسيم متساو». (وهي وجهة النظر التي تذهب إلى أن العدالة، إنما هي نوع من المساواة في تقسيم الغنائم والأمجاد على المواطنين». تتفّق مع وجهة نظر أفلاطون في القوانين، حيث ميّز بين نوعين من المساواة في توزيع الغنائم والأمجاد - مساواة «عددية» أو «حسابية» ومساواة «متناسبة»، وتراعي الثانية منهما الدرجة التي يحوز فيها الأشخاص المعنيون الفضيلة، والأصل الطيب، والثروة - وحيث يقال عن هذه المساواة المتناسبة إنها تؤلف العدالة... «العدالة السياسية»). وعندما يناقش أرسطو مبادئ الديموقراطية، يقول بأن «العدالة الديموقراطية هي تطبيق مبدأ المساواة الحسابية (التي تختلف عن المساواة المتناسبة). وكل هذا ليس بالتأكيد مجرّد انطباع شخصي له عن معنى العدالة، ولا هو مجرّد وصفٍ للطريقة التي استُخدمت بها اللفظة، بعد أفلاطون، تحت تأثير محاورة جورجياس والقوانين وإنما هي، بالأحرى تعبير عن استخدام كلّي وقديم مثلما هو شائع للفظة «العدالة».

ويمكننا على ضوء هذا الاستشهاد أن نقول، بأن التأويل الكلّي النزعة والمضاد للعدالة في الجمهورية كان بدعة، وأن أفلاطون حاول



أن يقدّم حكم طبقته الاستبدادية بوصفه عادلاً، في حين أن الناس كانت تعني بـ «العدالة» عامة عكس ذلك تماماً.

وتُعَدُّ هذه النتيجة مفزعة، وتطرح عدداً من الأسئلة. لماذا زَعَم أفلاطون، في الجمهورية، أن العدالة تعني عدم المساواة، في حين كانت تعني في الاستخدام العام المساواة؟ بالنسبة لي الردُّ الوحيد الممكن أنه كان يرغب في عمل دعاية لدولته الاستبدادية بإقناع الناس بأنها الدولة «العادلة». ولكن هل كانت محاولة مثل هذه تستحق اهتمامه، باعتبار أن المهم ليس الكلمات ولكن ما نعنيه بها، بالطبع كانت مستحقة للاهتمام، ويمكن رؤية هذا من حقيقة أنه نجح تماماً في إقناع قرائه، حتى يومنا هذا، بأنه كان يدافع عن العدالة بإخلاص، أي تلك العدالة التي جاهدوا في سبيلها. والحقيقة أنه لهذا السبب نشر الشكَّ والفوضى بين المناصرين للمساواة، والمناصرين للفردية الذين، تحت تأثير مؤلَّفه، بدأوا يسألون أنفسهم ما إذا كانت فكرته عن العدالة لم تكن أصدق وأفضل من فكرتهم. لأن لفظة «العدالة» ترمز بالنسبة لنا إلى هدف بمثل هذه الأهمية، ولأن الكثيرين جداً مستعدون إلى تحمُّل أي شيء في سبيلها، وإلى بذل كل ما في وسعهم لتحقيقها، فإن تجنيد هذه القوى الإنسانية، أو على الأقل شلّ النزعة المساواتية،كان بكل تأكيد هدفاً يستحق المتابعة من المؤمن بالنزعة الاستبدادية. ولكن أَلَمْ يكن أفلاطون مدركاً بأن العدالة قد عنت الكثير بالنسبة للإنسان؟ بلى، كان يدرك ذلك: لأنه يكتب في الجمهورية: «عندما يقترف إنسان جوراً... أليس من الصحيح أن شجاعته تأبى أن تضطرب؟... ولكن عندما يعتقد أنه قد وقع عليه ظلم، ألا يشحذ قوته ويصبُّ جام غضبه في الحال؟ وأليس من الصحيح بالمثل أنه عندما يقاتل إلى جانب ما



يعتقد أنه عادل، يمكنه أن يتحمَّل الجوع والبرد، وأي نوع من أنواع الشدة؟ وألا يظلُّ متمسّكاً بقضيته حتى ينتصر، مثابراً في مدينته المبجَّلة حتى يحقق هدفه أو يموت؟»

وعندما نقرأ ذلك، لا يمكن أن يتطرَّق إلينا الشك في أن أفلاطون عرف قوّة الإيمان، وفوق كل هذا، الإيمان بالعدالة. كما لا يمكن أن يتطرّق إلينا الشكّ في أن الجمهورية قد اتجهت إلى تحريف هذا الإيمان، وأحلَّت محله إيماناً معاكساً على طول الخط. وعلى ضوء الاستشهاد المتاح، يبدو لي أن من المحتمل أكثر أن يكون أفلاطون قد عرف بالضبط ما كان يفعل على أحسن وجه. إذْ إن النزعة المساواتية كانت من أَلَدِّ أعدائه، وكان يرتِّب للقضاء عليها؛ ولا شكَّ في الاعتقاد المخلص بأن ذلك كان شراً مستطيراً وخطراً محيقاً. بَيْدَ أن هجومه على النزعة المساواتية لم يكن هجوماً شريفاً. إذْ إن أفلاطون لم يجرؤ على أن يواجه العدو بصراحة.

وأقدّم فيما يلي الدليل الذي يدعم هذه الحجّة.

3

ولعلَّ الجمهورية من أكمل الأعمال التي كُتبت في العدالة. فهي تفحص مختلف وجهات النظر في العدالة، وهي تفعل هذا بطريقة تؤدّي بنا إلى الاعتقاد بأن أفلاطون لم يغفل أيًّا من أكثر النظريات المعروفة لديه أهمية. وفي الواقع، يذكر أفلاطون بوضوح أنه بسبب محاولاته الفاشلة في تعقبها ضمن وجهات النظر الجارية، فمن الضروري إجراء بحث جديد عن العدالة. ومع ذلك ففي مسحه ومناقشته للنظريات الجارية لم يشر على الإطلاق إلى وجهة النظر التي تذهب إلى أن



العدالة هي المساواة أمام القانون («المساواة في الحقوق المدنية والسياسية»). ولا يمكن تفسير هذا التجاهل إلاَّ بطريقَيْن. إمَّا أنه أغفل النظرية المساواتية، أو أنه تجنَّبها عن قصد. ويبدو الاحتمال الأول بعيداً جداً عن الحدوث إذا نظرنا إلى العناية التي أوليت لتأليف الجمهورية، والضرورة التي دفعت أفلاطون إلى أن يحلِّل نظريات معارضيه، إذا أراد تقديماً قوياً لنظريته.بإنما هذه الإمكانية تبدو كذلك غير محتملة أكثر إذا نظرنا إلى الشعبية الواسعة لنظرية المساواة. ومع ذلك لسنا بحاجة إلى الاستناد إلى مجرّد حجج محتملة لأنه من الممكن تبيّن أن أفلاطون لم يكن عالماً فحسب بالنظرية المساواتية، وإنما كان يعرف جيداً أهميتها عندما كتب الجمهورية. وكما هو مذكور بالفعل في هذا الفصل (في القسم 2)، وكما سيتّبين تفصيلاً فيما بعد (في القسم 8)، لقد لعبت النزعة المساواتية دوراً مهماً في محاورة جورجياس الأسبق، حيث قد دافع عنها؛ وعلى الرغم من حقيقة أن مزايا أو عيوب النزعة المساواتية لن تُناقش بجدية أصلاً في الجمهورية، إلَّا أن أفلاطون لم يغير رأيه في ما يتعلَّق بتأثيرها، لأن الجمهورية نفسها إنما تختبر مدى شعبيتها. لقد نوَّه بها هناك باعتبارها اعتقاداً ديموقراطياً شائعاً جداً، ولكنها عوملت بازدراءٍ فقط، وكل ما نسمع عنها يتلخص في بعض السخريات ووخزات الإبر، وكلها متوافقة تماماً مع الهجوم الخسيس على الديموقراطية الأثينية، وموضوعة في أماكن لا تكون فيها العدالة محور المناقشة. ومن ثمَّ يُستبعَد أنْ يكون أفلاطون قد أغفل النظرية المساواتية للعدالة، كما يُستبعَد أنه أغفل أهمية مناقشة أية نظرية مؤثِّرة ومتعارضة على خط مستقيم مع نظريته الخاصة. وحقيقة أنه لم يخرج عن صمته في الجمهورية إلَّا من خلال القليل من الملاحظات المازحة



(والتي لا بدَّ أنّه وجدها جيدة بدرجة يصعب معها حذفها) لا يمكن تفسيره إِلّا برفضه الواعي لمناقشته. وبالنظر إلى ذلك كله، لا أفهم كيف يمكن التوفيق بين طريقة أفلاطون للتأثير على قرائه بالاعتقاد بأن كل النظريات الهامة قد فُحصَت، وبين معايير الأمانة العقلية، على الرغم من أننا ينبغي أن نضيف أن إخفاقه هذا يرجع بلا شكّ إلى تكريسه الكامل لقضية كان يعتقد بقوّة في صلاحها.

ولكي نقيّم بالكامل معنى صمت أفلاطون المستمر عملياً في هذه المسألة، ينبغي أولاً أن نفهم بوضوح أن الحركة المساواتية كما عرفها أفلاطون تمثّلت في ما كان يكرهه، وأن نظريته الخاصة، في الجمهورية، وفي كل الأعمال الأخيرة، كانت ردّاً إلى حدٍّ كبير على التحدّي القوي للنزعة المساواتية والإنسانية الجديدة. ولكي نبيّن هذا، سأُناقش المبادئ الرئيسة للحركة الإنسانية، وعلى النقيض منها المبادئ المناظرة للنزعة الاستبدادية الأفلاطونية.

تضع النظرية الإنسانية للعدالة ثلاثة مطالب أو اقتراحات رئيسية، أعني (أ) المبدأ المساواتي الذي يدعو إلى التخلص من الامتيازات «الطبيعية»، (ب) المبدأ العام للفردانية، و(جـ) مبدأ أنه ينبغي أن تكون مهمة وهدف الدولة حماية حرية مواطنيها. ولكل من هذه المطالب والاقتراحات السياسية يوجد مبدأ أفلاطوني مضاد تماماً، أعني (أ1) مبدأ الامتياز الطبيعي، (ب1) المبدأ العام للكلية أو الجماعية، و(ج1) المبدأ الذي يدعو إلى أنه ينبغي أن تكون مهمة وهدف الفرد المحافظة على، وتقوية، استقرار الدولة. - ولسوف أُناقش النقاط الثلاث هذه بالترتيب، مكرِّساً لكل منها إحدى الأقسام من 4 إلى 6 من هذا الفصل.



4

المذهب المساواتي في جوهره هو الذي بمقتضاه يُعامل مواطنو الدولة بغير تحيُّز. وهو يتطلّب ألا يؤثر المولد، أو القرابة، أو الثروة على أولئك الذي يطبقّون القانون على المواطنين. وبعبارة أخرى، إنه لا يعترف بأي امتيازات «طبيعية»، على الرغم من أن امتيازات معينة قد تُمنَح من قبل المواطنين لأولئك الذين يثقون فيهم.

ولقد صاغ برقليس قبل مولد أفلاطون بسنوات قليلة مبدأ المساواة بصورة تدعو إلى الإعجاب، في خطبة حفظها لنا ثيوسيديدس. وسوف نقتبسها بشكل أوسع في الفصل العاشر، ولكن نعرض هنا اثنين من عباراتها، يقول برقليس: «تقدم قوانيننا عدالة متساوية للجميع في نزاعاتهم الخاصة، ولكننا لا نتجاهل دعاوى الامتياز. فعندما يميّز مواطن نفسه، إذن فهو مفضَّل للخدمة العامّة، وليس كمسألة امتياز، وإنما كمكافأة للجدارة؛ والفقر ليس عائقاً...» وتعبّر هذه العبارات عن بعض الأهداف الأساسية للحركة المساواتية العظمى التي، كما قد فهمنا، لَمْ تحجمْ عن مهاجمة العبودية. وكانت هذه الحركة ممثلة، في جيل برقليس نفسه، من قبل بيوريبيدس، وأنتيفون، وهيبياس، الذين كنا قد اقتبسنا منهم في الفصل الأخير، وأيضاً من هيرودوت. وكانت ممثلة، في جيل أفلاطون، بألخيداماس وليكوفرون؛ وكان المؤيد الآخر هو آنتستين الذي كان أحد أصدقاء سقراط المقرَّبين.

وكان مبدأ أفلاطون للعدالة متعارضاً على طول الخط، بالطبع، مع كل هذا. فقد طالب بالامتيازات الطبيعية للقوّاد الطبيعيين. ولكن كيف نازع المبدأ المساواتي وكيف كرَّس مطالبه الخاصة؟

لعلّنا نتذكر من الفصل السابق أن بعضاً من أفضل الصياغات



المعروفة لمطالب المساواة قد عُبِّر عنها بلغة «الحقوق الطبيعية» المؤثرة ولكن المشكوك في أمرها، وأنَّ بعضاً من ممثليها جادلوا على هذه المطالب بتوضيح المساواة «الطبيعية»، أعني البيولوجية للإنسان. ولقد رأينا أن الحجّة غير مقبولة، ذلك أن الناس متساوون من بعض وجوه هامّة، وغير متساويين من وجوه أخرى، وأنه لا يمكن أن تشتقّ مطالب معيارية من هذه الواقعة، أو من أيّ واقعة أخرى. ولذلك فمن المهم أن نلاحظ أن الحجّة الطبيعية لم تكن مستخدمة من قبل جميع مَنْ يدعون إلى المساواة، وأن برقليس، كواحد منهم، لم يُشرِ حتى إليها.

ويجد أفلاطون بسرعة أَن النزعة الطبيعية كانت نقطة ضعف في المذهب المساواتي، ولقد اغتنم فرصة هذا الضعف إلى أبعد حد. أَن تخبر الناس أنهم متساوون فلهذا تأثير عاطفي معّين. بَيْدَ أن هذا التأثير ضئيل بالمقارنة بما تحدثه دعاية تخبرهم أنهم متفوِّقون على الآخرين، وأن الآخرين أحطّ منهم. هل أنت متساوٍ طبيعياً مع خَدَمك، مع عبيدك، مع العامل اليدوي الذي لا يُعَدُّ أفضل من حيوان؟ والسؤال نفسه مدعاة للسخرية! ويبدو أن أفلاطون كان أول مَنْ يقيِّم احتمالات ردّ الفعل هذا، ويتصدّى لدعوى المساواة الطبيعية بازدراء واحتقار وسخرية. ويفسِّر هذا لماذا كان قلقاً من أن تلصق الحجّة الطبيعية حتى بهؤلاء المعارضين له الذين لم يستخدموها؛ ولذلك فهو في منكسيوس (وهو خطاب لبرقليس في قالب هزلي) يصرُّ على ربط دعاوى قوانين المساواة والمساواة الطبيعية معاً. فهو يقول بطريقة تهكميّة: «إن أساس دستورنا هو المساواة في المولد، فنحن جميعاً إخوة، وكل الأطفال من أمّ واحدة...: وإن مساواة المولد الطبيعية إنما تؤدّي بنا إلى أن نكافح من أجل المساواة أمام القانون».



وفيما بعد، يلخِّص أفلاطون في القوانين رَدَّه على مذهب المساواة بهذه الصيغة: «قد ينجم عن المعاملة المتساوية لغير المتساويين عسفاً وجوراً». ولقد طُوِّر هذا من قبل أرسطو في الصيغة: «المساواة للمتساويين، وعدم المساواة لغير المتساويين». وتشير هذه الصيغة إلى ما يمكن أن أطلق عليه الاعتراض المعياري لمذهب المساواة؛ وهو الاعتراض الذي يقرِّر أن المساواة قد تكون ممتازة فقط لو أن الناس كانوا متساويين، ولكن ذلك مستحيل بجلاء لأنهم غير متساويين، ولأنهم لا يمكنهم أن يكونوا متساويين. وهذا الاعتراض الذي يبدو في الظاهر واقعياً جداً إنما هو، في الحقيقة، غير واقعي على الإطلاق، لأن الامتيازات السياسية لم تكن مؤسَّسة أبداً على تباينات طبيعية للشخصية. ولا يبدو أن أفلاطون، حقاً، كانت لديه ثقة كبيرة في هذا الاعتراض عند كتابة الجمهورية، لأنه استُخْدِمَ هنا فقط في إحدى تهكماته على الديموقراطية عندما يقول إنها: «توزِّع المساواة على المتساويين وغير المتساويين بالمثل». وما عدا هذه الملاحظة، فهو يفضِّل لا أن يساجل ضد مذهب المساواة، وإنما أن يتجاهله.

وبالاختصار، يمكننا القول أن أفلاطون لم يستخف أبداً بأهمية النظرية المساواتية، المدعومة من قبل رجل مثل برقليس؛ ولكنه، في الجمهورية، لم يتعامل معها على الإطلاق، وهاجمها ولكن بلا إنصاف وعلانية.

ولكن كيف حاول أن يؤسِّس مذهبه المضاد للمساواة، مبدأه المتعلِّق بالامتياز الطبيعي؟ لقد قدَّم، في الجمهورية، ثلاث حجج متباينة، رغم أن اثنين منها مستحقان بالكاد الشهرة. الأولى هي ملاحظة مدهشة مفادها؛ «لأن كل الفضائل الثلاث الأخرى قد تمَّ فحصها، فإن



الفضيلة الرابعة المتبقية التي هي فليهتم كل بما يعنيه، ينبغي أن تكون: «العدالة». إنني محجمٌ عن الاعتقاد بأن هذا كان هو المقصود كحجّة، ولكنها يجب أن تكون كذلك، إِذْ إن سقراط - المتحدّث الرئيسي لأفلاطون - يدخلها من خلال السؤال: «هل تعلم كيف أتوصَّل إلى هذه النتيجة؟» أما الحجّة الثانية فهي أكثر أهمية لأنها تُعتبر محاولة لبيان أن نزعته المضادة للمساواة يمكن اشتقاقها ومن وجهة النظر العادية (أي المساواتية) التي تقول: إن العدل هو عدم التحيُّز. يقول سقراط: «وبملاحظة أن حكام المدينة سيكونون أيضاً قضاتها، ألن يكون هدف تشريعهم هو أَلَّا يستحوذ رجل على ما يخصّ آخر، ويحرمه مما يمتلكه؟» ويكون ردّ جلوكون المحاور هو «أجل، فهذا سيكون قصدهم» - «أَلِأَنّ ذلك عدل؟» - «أجل» وبالتالي، فالاحتفاظ بـ، وممارسة ما، يخصّنا وما هو لنا سيتفق عموماً على أنها «عدالة». وهكذا سوف يتقرَّر أن «الاحتفاظ بـ، وممارسة كل ما هو ملك لأحد» هو مبدأ التشريع العادل، وفقاً لأفكارنا العادية عن العدالة. وهنا تنتهي الحجّة الثانية، مفسحة الطريقة للحجّة الثالثة (التي سوف نتناولها بالتحليل) والتي تؤدّي إلى نتيجة أنه من العدالة أن يحتفظ المرء بمنزلته الاجتماعية (أو أن يؤدّي المرء عمله الخاص)، وهي منزلة (أو مصلحة) الطبقة الخاصة، أو الطائفة الخاصة، للمرء.

والغرض الوحيد لهذه الحجّة الثانية هو أن تجعل القارئ يعتقد بأن «العدالة» بالمعنى العادي للكلمة هي «أنه من العدل الاحتفاظ بـ، وممارسة ما، نملكه». أي أن أفلاطون، يأمل من قرائه أن يستدلّوا على «أنه من الصواب أن يحتفظ المرء ويمارس ما يملكه. فمكاني (أو عملي) هو ملكي. وهكذا من الصواب بالنسبة لي أن أحتفظ بمكاني



(أو أن أُمارس عملي). وهذه تبدو مقنعة مثل الحجّة القائلة: «من العدل الاحتفاظ بـ، وممارسة ما، هو ملكنا. وهذه الخطة لسلب نقودك هي خطتي. وهكذا فمن العدل أن أحتفظ بخطتي، وأن أخضعها للممارسة، أي أَنْ أسلب نقودك». ومن الواضح أن الدليل الذي يرغب أفلاطون أن نستنتجه ليس إِلَّا تلاعباً فجَّاً في معنى لفظ»ملك المرء».(لأن المشكلة هي ما إذا كان يتطلَّب العدل أن كل شيء هو بمعنى ما «ملكنا»، مثلاً «ملك» طبقتنا، ولذلك ينبغي أن يُعامل، ليس فحسب كملك لنا، وإنما كملك موقوف لنا - أي لا يمكن التصرف فيه.لكن أفلاطون نفسه لا يعتقد في مبدأ مثل هذا، لأن من الواضح أنه سيجعل الانتقال إلى الشيوعية مستحيلاً. وماذا عن الاحتفاظ بأطفالنا؟) هذه الحيلة الفجَّة هي طريقة أفلاطون لتأسيس ما يطلق عليه آدم «نقطة تماس بين وجهة نظره في العدالة...ومعنى اللفظ الشائع».هذه هي الحجّة التي يحاول بها الفيلسوف الأعظم لكل عصر أن يقنعنا بها، أَلا وهي أنه قد اكتشف الطبيعة الحقّة للعدالة.

أمَّا الحجّة الثالثة التي يقدّمها أفلاطون فهي أكثر جدية. إنها التجاء إلى مبدأ الكلّية أو الجمعية، وهو مرتبط بالمبدأ الذي يدعو إلى أن غرض الفرد هو أن يحافظ على استقرار الدولة.ولذلك فلسوف يُناقش هذا المبدأ ضمن هذا التحليل فيما بعد، في القسمين 5و6.

ولكن قبل أن نعالج الموضوعات، أودُّ أن ألفت الانتباه إلى «التقديم»الذي يضعه أفلاطون قبل وصفه «للاكتشاف» الذي نتفحصه هنا. وينبغي أن يوضع في الاعتبار على ضوء الملاحظات التي أجريناها حتى الآن. وفي ضوء هذا، فإن «التقديم المطولً» - هكذا بصيغة أفلاطون نفسه - يبدو كمحاولة بارعة لإعداد القارئ لـ «اكتشاف



العدالة» وبجعله يعتقد أن ثَمّة حجّة ما موجودة، في حين أنه لا يواجَه في الواقع إِلا باستعراض الوسائل الدراماتيكية المصمّمة لتلطيف حواسه النقدية.

أمَّا وقد اكتشف أن الحكمة هي الفضيلة الملائمة للحرّاس، والبسالة هي الفضيلة الملائمة للمساعدين، فإن «سقراط» يعلن عن عزمه بذل المجهود النهائي لاكتشاف العدالة. فهو يقول: «يتبقّى شيئان يتعيّن علينا اكتشافهما في المدينة: الاعتدال، وأخيراً ذلك الشيء الآخرالذي يعد الموضوع الرئيس لكل بحوثنا، أعني:العدالة». - يقول جلوكون «بالضبط»، والآن يقترح سقراط أن يطرح الاعتدال جانباً، بَيْدَ أن جلوكون يحتجُّ، ويذعن سقراط قائلاً: إنه «سيكون من الخطأ» (أو «الخطل») أن نرفض. ويهيئ هذا النزاع البسيط القارئ لإعادة تقديم «العدالة»، موحياً إليه بأن لدى سقراط الوسائل لاكتشافها، ومطمئناً له أن جلوكون يراقب بعناية الأمانة العقلية لأفلاطون في التعامل مع الحجّة التي لا تلزم القارئ إذن أن يراقبها على الإطلاق.

وينتقل سقراط بعد ذلك ليناقش الاعتدال الذي يكتشف أنه الفضيلة الوحيدة الملائمة للعمال (وبهذه المناسبة، فالمسألة أثارت جدلاً كبيراً عما إذا كانت «عدالة أفلاطون يمكن تمييزها عن «اعتداله»، يمكن الإجابة عليها بسهولة. فالعدالة تعني أن يحافظ المرء على مكانته، في حين يعني الاعتدال أن يعرف المرء مكانته أي، وبدقة أكثر، أن يكون راضياً عنها. فما هي الفضيلة الأخرى التي يمكن أن تكون ملائمة للعمال الذين يملأون بطونهم كالسائمة؟) ويسأل سقراط عندما يفرغ من اكتشاف الاعتدال «وماذا عن المبدأ الأخير؟ من الواضح أنه سيكون العدالة». ويجيب جلوكون: «أجل من الواضح».



ويستطرد سقراط قائلاً: «والآن يا عزيزي جلوكون، يجدر بنا مثل الصيادين، أن نحوطها برعايتنا وأن نراقبها عن كثب، كما يجدر بنا أَلاَّ نسمح لها بأن تفلت من أيدينا، وأن تمضي بعيداً، لأن العدالة ينبغي بالتأكيد أن تكون في مكان ما قريب من هذا الموقع. وأفضل لك أن تتوخَّى الحذر وتفتِّش المكان. وإذا كنت أول مَنْ تراه، إذن فعليك أن تنبهني بصيحة!» ويكون جلوكون بالطبع، مثل القارئ، عاجزاً عن فعل أي شيء من هذا النوع، ويتوسَّل إلى سقراط أن يأخذ المبادرة. يقول سقراط: «إذن قدِّم صلواتك معي، واتبعني». ولكن حتى سقراط يدرك بأن الأرض «يصعب اجتيازها، لأنها مغطاة بشجيرات، ومظلمة، ومن الصعب أن نستكشف المكان...

ولكن «يقول سقراط: «علينا أن نمضي في هـذا.» وبـدلاً من الاعتراض «فيمَ نمضي؟ مع استكشافنا، أعني مع حجتنا؟ ونحن حتى لم نبدأ. ولم يكن ثَمّة بصيص من ضوء لمعنى ما قلته حتى الآن. «ويرد جلوكون، والقارئ الساذج معه، قائلاً بوداعة: «أجل، علينا أن نمضي». ويتحقّق سقراط من أنه قد «نال بصيصاً من ضوء» (ونحن لم ننل)، ويتحمَّس صائحاً: «أسرع! أسرع! يا جلوكون! يبدو ثَمّة أثر! وأعتقد الآن أن الطريدة لن تفلت منا!» ويجيب جلوكون «تلك أخبار سارة». ويقول سقراط: «بشرفي لقد تلفظنا بما يسيء لأنفسنا. فما نبحث عنه منذ برهة، كان راقداً تحت أقدامنا طوال الوقت! ولَمْ نره أبداًا!» وبصيحات تعجُّب وتقريرات مكررة من هذا النوع، يستمر سقراط فترة، مُقاطعاً جلوكون، الذي يعبّر عن مشاعر القراء ويسأل سقراط عمَّا قد وجده. ولكن عندما يقول سقراط فحسب» لقد كنا نتحدث عنه طول الوقت، دون إدراك أننا كنا نصفه بالفعل.» يعبّر جلوكون عن نفاد صبر القارئ،



ويقول: «هذه مقدمة مطوّلة بعض الشيء، تذكر أنني أودُّ أن أسمع كل شيء عن ذلك.» وحينئذٍ فقط يتقدَّم أفلاطون ليقدم «الحجّتين اللتين» أوجزتهما من قبل.

وقد تؤخَذ ملاحظة جلوكون الأخيرة على أنها إشارة إلى أن أفلاطون كان واعياً بما كان يفعله في هذه «المقدمة المطولة.» وليس في مقدوري إلَّا أَنْ أفسِّرها على أنها محاولة، وقد برهنت على أنها محاولة ناجحة إلى حدٍّ كبير لكبت القدرات النقدية للقارئ، وعن طريق عرض دراماتيكي للألعاب النارية اللفظية، وصرف انتباهه عن الخواء العقلي لهذا الجزء المتقن من المحاورة. وقد يجد المرء نفسه مدفوعاً للاعتقاد بأن أفلاطون قد عرف مواطن الضعف فيه والسبيل إلى مداراته.

5

إن مشكلة النزعة الفردية والنزعة الجمعية لهي لصيقة الصلة بمشكلة المساواة وعدم المساواة. وقبل المضي قدماً لمناقشتها، ثَمّة ملاحظات اصطلاحية قليلة تبدو ضرورية حيث يمكن أن يستخدم المصطلح «المذهب الفردي» individualism (ووفقاً لقاموس أكسفورد) بمعنيَيْن مختلِفَيْن: (أ) كمقابل لـ «المذهب الجمعي» col-lectivism، و(ب) كمقابل للإيثار (أو الغيرية) altruism. وليس ثَمّة لفظة أخرى للتعبير عن المعنى الأول، ولكن هناك مترادفات عديدة للمعنى الأخير، مثل «الأنانية» (أو حب النفس) egoism، أو «الإثرة» (أو حب الذات) self-ishness، وهذا هو المعنى الذي سوف أستخدم فيه المصطلح «فردانية» فيما يلي، وخصوصاً بالمعنى (أ)، ومستخدماً



مصطلحاً مثل «الأنانية» أو «الإثرة» لو كان المعنى (ب) هو المقصود وربما يفيد في هذا الخصوص الجدول المبسَّط التالي:

(أ) الفردانية individualism كمقابل لـ(أ) الجمعية collectivism.

(ب) الأنانية egoism كمقابل لـ(ب) الغيرية altruism.

والآن فإن هذه المصطلحات الأربعة إنما تصف اتجاهات أو مطالب أو قرارات أو اقتراحات معينة، لشرائع القوانين المعيارية. وعلى الرغم من أنها ملتبسة بالضرورة، إلّا أنه من الممكن، على ما أعتقد، توضيحها بسهولة عن طريق أمثلة، وهكذا يمكن أن تُستَخدم بإحكام يكفي لغرضنا الحالي. فدعونا نبدأ بالجمعية، لأن هذا الاتجاه مألوف لنا بالفعل من خلال مناقشتنا للنزعة الكلّية عند أفلاطون. فمطلبه أنه ينبغي على الفرد أن يخدم مصالح الكل، سواء كان الكون، أو المدينة، أو القبيلة، أو الجنس، أو أي قوام جمعي آخر تَمَّ شرحه في الفصل السابق بقليل من الفقرات. فعلينا أن نقتبس إحدى هذه الفقرات مرة أخرى، ولكن بتفصيل أكثر: «يوجد الجزء من أجل الكل، ولكن لا يوجد الكل من أجل الجزء... إنك خُلِقت من أجل الكل، ولم يُخلَق الكل من أجلك. «ولا يوضح هذا الاقتباس النزعة الكلّية أو الجمعية فحسب، وإنما ينقل أيضاً جاذبيته الانفعالية القوية التي كان أفلاطون على وعي بها كما يمكن أن يفهم من ديباجة الفقرة. والجاذبية لمشاعر متنوعة، مثل الحنين إلى الانتساب لجماعة أو قبيلة، وأحد عوامله الجاذبية الأخلاقية للغيرية (وضده) الإثرة أو الأنانية. ويرتئي أفلاطون بأنك إذا لم يكن في مقدورك أن تضحّي بمصالحك من أجل الكل، إذن فأنت أناني.

والآن إذا ألقينا نظرة على جدولنا المبسط سيتبيّن أن الأمر ليس



كذلك. فالجمعية ليست مقابلاً للأنانية، ولا هي متماثلة مع الغيرية أو اللاإثرة. وعلى سبيل المثال، أنانية الطبقة هي شيء دارج جداً (كان أفلاطون يعرف ذلك بشكل جيّد جداً) وهذا يُبيّن بوضوح كافٍ أن الجمعية بمعناها هذا ليست مقابلة للإثرة. ومن ناحية أخرى فالشخص ذو النزعة المضادة للجمعية، أي الشخص الفرداني مستعدّ للتضحية من أجل مساعدة أفراد آخرين. وربما يكون ديكنز هو أحد أفضل الأمثلة على هذا الاتجاه. ولسوف يكون من الصعب أن تقرِّر أيهما أقوى، بغضه الحار لحب الذات، أو اهتمامه الحار بالأفراد بكل ضعفهم الإنساني؛ ويتوحَّد هذا الاتجاه مع النفور، ليس فحسب مما ندعوهم الآن أشخاصاً متجمعين أو مجاميع، وإنما حتى للغيرية المكرسة بغير تصنّع، إذا توجَّهت مباشرة إلى جماعات مجهولة الاسم أكثر من أفراد معينين. (وأذكر القارئ بالسيدة جيلبي Jellyby في المنزل الكئيب Bleak House، «سيدة تفانت في سبيل الخدمات العامة». وأعتقد أن هذه التوضيحات، إنما تفسِّر بوضوح كافٍ معنى مصطلحاتنا الأربعة: وهي تبيّن أن أيّاً من هذه المصطلحات الموجودة في جدولنا يمكن أن تتوحَّد مع كل من المصطلَحَيْن القائمَيْن في الخط الآخر (والتي تعطي أربعة توافيق ممكنة).

والآن من المهم أن نلحظ أنه عند أفلاطون، وعند معظم الأفلاطونيين، لا يمكن أن توجد نزعة فردية غيرية (كتلك التي نجدها مثلاً عند ديكنز). فالبديل الوحيد للنزعة الجمعية، وفقاً لأفلاطون، هو الأنانية، وهو يماثل ببساطة بين الغيرية ككل والجمعية، وبين النزعة الفردية ككل والأنانية. وليست هذه مسألة اصطلاحية، مجرّد ألفاظ، لأنه بدلاً من الإمكانيات الأربع، اعترف أفلاطون باثنتين فقط منها.



ولقد أحدث هذا اضطراباً جسيماً في المسائل الأخلاقية، حتى يومنا هذا.

ومماثلة أفلاطون بين النزعة الفردية والأنانية إنما تزوِّده بسلاح ماضٍ لدفاعه عن النزعة الجمعية تماماً مثل هجومه على النزعة الفردية. إِذْ يمكن أن يستشهد، في دفاعه عن النزعة الجمعية، بإحساسنا الإنساني للأثَرَة، ويمكنه، في هجومه، أن يَسِمَ بوصمة العار كل الفردانيين بوصفهم أنانيين، وبوصفهم غير قادرين على الولاء لأي شيء سوى أنفسهم. وعلى الرغم من أن هذا الهجوم، مستهدف من قبل أفلاطون ضدّ النزعة الفردية بالمعنى الذي نقصده، أعني، ضدّ حقوق الأفراد الإنسانيين، يسعى بالطبع فقط إلى هدف مختلف تماماً، ألاَ وهو الأنانية. بَيْدَ أن هذا الاختلاف متجاهل باستمرار من قبل أفلاطون ومعظم الأفلاطونيين.

لماذا حاول أفلاطون أن يهاجم النزعة الفردية؟ أعتقد أنه عرف تماماً ما كان يفعله عندما صوَّب مدافعه على هذا الموضع، لأن النزعة الفردية، ربما حتى أكثر من النزعة المساواتية، كانت معقلاً في دفاعات العقيدة الإنسانية الجديدة. إِذْ إن تحرير الفرد كان بالفعل هو الثورة الروحية العظمى التي كانت قد أدَّت إلى انهيار القبيلة وإلى نشأة الديموقراطية. ويُفصح الحَدْس السوسيولوجي غير الحريص لأفلاطون عن ذاته بالطريقة نفسها التي يشاهد بها العدوّ أينما قابله.

فالنزعة الفردية كانت جزءاً من الفكرة البديهية القديمة عن العدالة. ولقد شدَّد أرسطو، كما نذكر، على أن العدالة ليست صحة وانسجام الدولة، كما يدَّعي أفلاطون، بل هي بالأحرى طريقة معينة لمعاملة الأفراد، وكما يقول: «العدالة شيء يتعلَّق بالأشخاص». ولقد كان هذا



العنصر الفرداني مشدداً عليه من جيل برقليس. فلقد أوضح برقليس أن القوانين ينبغي أن تضمن عدالة متساوية «لكل الناس على السواء في نزاعاتهم الخاصة»، ولكنه مضى أبعد من ذلك، حين قال: «إننا لا نتأثّر بدعوتنا إلى مضايقة جارنا، إذا اختار أن يمضي في طريقه الخاص.» (قارن هذا بملاحظة أفلاطون بأن الدولة لا تثمر رجالاً «بغرض تركهم أحراراً، يمضي كل منهم في طريق الخاص...») ويصرُّ برقليس على أن هذه النزعة الفردية ينبغي أن تكون مرتبطة بالغيرية: «لقد تعلّمنا... أَلّا ننسى أبداً حماية المتضرّر»؛ ويبلغ حديثه الذروة بوصف الأثيني الصغير الذي يشبُّ عن الطوق «إنه ليّن سعيد، ومعتمدٌ على نفسه».

ولقد أمست هذه النزعة الفردية، المتوحّدة مع الغيرية أساس حضارتنا الغربية. فهي العقيدة الرئيسية للمسيحية إذْ يذكر الكتاب المقدّس «أحب جارك ولا تحب قبيلتك». كما أنه دستور كل المذاهب الأخلاقية التي قد انبعثت من حضارتنا وأنعشتها. وهي أيضاً، على سبيل المثال، المذهب العملي الرئيسي لكانط «تحقق دائماً من أن أفراد الإنسان هم غايات، ولا تستخدمهم كمجرّد وسائل لغاياتك». وليس ثَمّة فِكرٍ آخر كان بمثل هذه القوّة في النضج الأخلاقي للإنسان.

وكان أفلاطون على صواب عندما رأى في هذا المذهب العدو لمدينته الطائفية؛ ولقد أبغضه أكثر من أي مذاهب «مخرب» آخر في عصره. ولكي نبيّن هذا على أكمل وجه، سأقتبس فقرتَيْن من القوانين تحملان روحاً عدائية مدهشة حقاً للفرد، ولم يتم، فيما أعتقد، تقييمهما إِلّا قليلاً. أولهما مشهورة بأنها إشارة مرجعية من الجمهورية، وهي تناقش «شيوعية النساء والأطفال»، والملكية فيها. ويصف أفلاطون هنا دستور الجمهورية بأنه «الشكل الأعلى للمدينة». ويخبرنا في الشكل



الأعلى للمدينة هذه، بأن «ثَمّة ملكية مشاعة للزوجات وللأطفال، ولكلِّ المتاع. وأنه تمَّ عمل كل ما يمكن عمله لاستئصال شأفة كل ما هو خاص وفردي من حياتنا، وحتى تلك الأشياء التي جعلتها الطبيعة ذاتها خاصة وفردية، ثم أضحت بطريقة ما ملكية مشاعة للجميع. بل إن أعيننا وآذاننا وأيدينا نفسها، التي بها نرى، ونسمع ونتصرف، تبدو كما لو كانت لا تخصُّ الأفراد بل الجماعة. فكل الناس مصبوبون في قالب ليكونوا مجمعين وبأقصى درجة على تقديم الثناء أو اللوم، بل ويبتهجون ويحزنون لنفس الأشياء وفي الوقت نفسه. وأن القوانين كلها مصاغة لتوحيد المدينة لأقصى درجة». ويستمرُّ أفلاطون في القول: «لا يمكن لأي إنسان أن يجد معياراً أفضل للتفوق الأعلى لمدينة من المبادئ التي شرحناها توّاً». وهو يصف مثل هذه المدينة بأنها «مقدّسة»، وبأنها «النموذج» أو «النمط» أو «الأصل» للمدينة، أعني بأنها صورتها أو مثالها. هذه هي وجهة نظر أفلاطون الخاصة في الجمهورية، معبراً عنها في وقت كان قد فقد فيه الأمل في تحقيق مثله الأعلى السياسي بكل جلاله.

والفقرة الثانية من القوانين أيضاً، تبدو أكثر صراحة كلَّما أمكن ذلك. ويلزم التأكيد على أن هذه الفقرة إنما تعالج بصورة رئيسية الحملات العسكرية والنظام العسكري، بَيْدَ أن افلاطون لا يدع مجالاً للشكِّ في أن هذه المبادئ العسكرية ذاتها يتعيَّن التمسّك بها ليس في الحرب فحسب، وإنما أيضاً «في السلم»، ومن مرحلة الطفولة المبكرة. ومثل العسكريين المستبدين الآخرين والمعجبين بإسبرطة، يحثُّ أفلاطون على أن تكون كل متطلَّبات النظام العسكري الهامة متوفرة بكثرة، حتى في السلم، وعلى أنها ينبغي أن تحدد الحياة الكلّية لكل المواطنين إِذْ



ليس فقط المواطنين الكاملين (الذين هم جنود أيضاً) والأطفال، بل وأيضاً الحيوانات نفسها يجب أن تقضي كل حياتها في دولة في حالة تعبئة كلية دائمة. فهو يكتب «إن المبدأ الأعظم بالنسبة إلى الجميع، هو أن أي شخص، سواء أكان ذكراً أم أنثى، لا ينبغي عليه أن يحيا بلا قائد. ولا ينبغي لعقل أي شخص أن يعوِّده على فعل أي شيء على الإطلاق بمبادرته الخاصة، لا على سبيل الحماسة، ولا على سبيل اللعب. ولكن في أوار الحرب، وفي غمار السلم، عليه أن يوجِّه ناظريه لقائده، وأن يتبعه بإخلاص. وحتى في أصغر المسائل شأواً عليه أن يمتثل للقيادة. فعليه، مثلاً أَلَّا يستيقظ، أو يتحرَّك، أو يغتسل، أو يتناول وجباته... إِلَّا إذا أُمر أن يفعل ذلك... وبعبارة واحدة، عليه أن يعلِّم نفسه، بمرانٍ طويل، أَلَّا يحلم أبداً بالإتيان بفعل مستقل، وألّا يصبح قادراً عليه بكل ما تحمله الكلمة من معنى. وبهذه الطريقة لا يجب أن يقضي الكل حياته في الجماعة تماماً. ولا يوجد قانون، ولن يوجد قانون أسمى من هذا أو أفضل وأكثر فاعلية في تأمين النجاة والانتصار في الحرب. وفي أوقات السلم، ومن الطفولة المبكرة فصاعداً يجب تغذية هذا القانون، أي هذه العادة لحكم الآخرين، أو لجعلهم محكومين بواسطة آخرين وكل أثر للفوضى يجب أن يُقْطَع بلا رحمة من حياة الناس بأكملها، حياة كل الرجال، بل ومن الحيوانات البرية الخاضعة للإنسان».

هذه عبارات قوية. لم يوجد أبداً شخص بمثل هذه العداوة تجاه الفرد. فقد تجذَّرت هذه الكراهية بعمق في الثنائية الأساسية لأفلاطون، فقد بغض الفرد وحريته تماماً مثلما بغض تنوع الخبرات الخصوصية، وتنوع العالم المتغيّر للأشياء الحسية. ففي مجال السياسة، يُعَدُّ الفرد بالنسبة لأفلاطون هو الشرّ مجسداً.



ولقد تمَّ تصوّر هذا الاتجاه المعادي للإنسانية، والمعادي للمسيحية بصورة مثالية وبشكل مستمر. وفُسر على أنه إنساني، وغيري النزعة ومسيحي. حيث ينعت إ.ب. انجلاند E.B. England على سبيل المثال أولى هاتين الفقرتين من القوانين ب»التشهير العنيف بحب الذات». وقد استخدم باركر ألفاظاً مشابهة عند مناقشة نظرية أفلاطون في العدالة. فهو يقول: إن هدف أفلاطون كان «أنْ يحلَّ الوفاق محل حب الذات والنزاع المدني»، وأن «التوافق القديم بين مصالح الدولة ومصالح الفرد قد تجدَّد مرة أخرى على يدي أفلاطون، لكنه تجدَّد بمستوى جديد وأعلى، لأنه قد ارتفع إلى حسّ واعٍ بالوفاق». ومن الممكن أن تُفَسَّر مثل هذه العبارات وعبارات أخرى مثيلة لا حصر لها، إذا تذكرنا مماثلة أفلاطون للنزعة الفردية مع الأنانية. لأن كل هؤلاء الأفلاطونيين يعتقدون أَنَّ النزعة المضادة للفردية هي نفسها النزعة المضادة لحب الذات. ويوضح هذا اعتراضي بأن هذه المماثلة كان لها تأثير الدعاية المعادية للإنسانية، وأنها قد شوَّشت على التأمّل في المسائل الأخلاقية منذ ذلك العصر وحتى يومنا هذا.لكن ينبغي أن نتحقّق أيضاً من أن أولئك الذين خُدِعوا من هذه المماثلة ومن الكلمات الرنانة، فأطروا صيت أفلاطون الحسن بوصفه معلِّما للأخلاق، وأعلنوا للعالم أن أخلاقياتها التي أتى بها إنما هي أقرب طريق إلى المسيحية قبل المسيح، يعتبرون الممهِّدين للطريق نحو النزعة الشمولية، وعلى وجه الخصوص نحو تأويل شمولي ومُعادٍ للمسيحية. وهذا شيء خطير، إِذْ كانت هناك عصور خضعت فيها المسيحية لأفكار شمولية، وكانت هناك محكمة تفتيش، وهذه قد تعود مرة أخرى بصورة مختلفة.

ولذلك، قد يكون من الأفضل أن نذكر بعض الأسباب الإضافية



التي جعلت الناس التائبين يقتنعون بإنسانية مقاصد أفلاطون. السبب الأول هو أنه عند تمهيد الطريق لمذاهبه الجمعية، يبدأ أفلاطون عادة باقتباس قول مأثور أو حكمة (وفي ما يبدو أنها ذات أصل فيثاغوري): «يتشارك الأصدقاء في كل ما يملكون». وهذه، بلا شك، عاطفة خالية من حب الذات، ونبيلة، وعظيمة. فمَنْ ذا الذي يمكن أن يشك في أن عبارة تبدأ من ادِّعاء حميد مثل هذا سوف تنتهي إلى نتيجة معادية تماماً للإنسانية؟ وثَمّة نقطة أخرى وهامّة هي أن هناك العديد من العواطف الإنسانية الجياشة مُعَبَّرٌ عنها في محاورات أفلاطون، وخصوصاً في تلك التي كتبت قبل الجمهورية عندما كان لا يزال واقعاً تحت تأثير سقراط. وأذكر خصوصاً مذهب سقراط، المعروض في محاورة جورجياس، والذي هو من الأسوأ أن نمارس الظلم من أن نعانيه. ومن الواضح أن هذا المذهب ليس غيرياً فحسب، وإنما هو أيضاً فرداني؛ لأنه في النظرية الجمعية للعدالة، مثل تلك المعروضة في الجمهورية، يُعَدُّ الظلم فعلاً ضد الدولة، وليس ضد شخص بعينه، ولو أن رجلاً قد اقترف فعلاً ظالماً، فالمجموع فقط هو الذي سيعاني منه. ولكننا لا نعثر على أي شيء من هذا النوع في محاورة جورجياس. فنظرية العدالة تُعَدُّ شيئاً عادياً تماماً، والأمثة المتعلِّقة بالظلم التي طرحها سقراط (والذي ربما يكون هنا لديه لكثير من سقراط الحقيقي) هي من نوع أن رجلاً تلقَّى ضربة على أذنه فأضرته أو قتلته. فتعليم سقراط بأن من الأفضل أن نعاني من مثل تلك الأفعال من أن نفعلها، إنما هو شبيه فعلاً وإلى حدٍ كبير بتعليم المسيحية، ومذهبه في العدالة يتوافق بصورة بديعة مع روح برقليس. (ولسوف نرى محاولة لتفسير هذا في الفصل العاشر).

والآن تطوِّر الجمهورية مذهباً جديداً للعدالة ليس متنافراً مع



النزعة الفردية فحسب، وإنما عدائي تماماً تجاهها. ولكن قد يعتقد القارئ ببساطة، أن أفلاطون لا يزال متمسّكاً بثبات إلى المذهب الموجود في جورجياس. لأن أفلاطون، في الجمهورية، يلمِّح مراراً وتكراراً بالمذهب الذي يقول: إن من الأفضل أن نعاني الظلم من أن نقترفه على الرغم من أن هذا ببساطة بلا معنى من وجهة نظر النظرية الجماعية للعدالة المطروحة في هذا العمل. وفضلاً عن ذلك، نسمع في الجمهورية معارضي «سقراط» يعطون صوتهم للنظرية المقابلة التي تذهب إلى أن من الجيد والسارّ أن نقترف الظلم، ومن السيىء أن نُعانيه. ولقد واجه كل إنساني النزعة، بالطبع، مقاومة من انتقاد مثل هذا. وعندما يصوغ أفلاطون مراميه على لسان سقراط: أخشى أن أقترف إثماً إذا سمحت بمثل هذا الذم للعدالة في حضوري، من دون أن أبذل كل ما في وسعي للدفاع عنها.» وتتدعَّم حينئذٍ ثقة القارئ حسن النية في مرامي أفلاطون الخيِّرة، ويتأهب لمصاحبته إلى أي مكان يذهب.

ولقد ازداد تأثير الثقة هذه في أفلاطون كثيراً من حقيقة أنها أعقبت، وتعارضت مع أحاديث ترازيماخوس التهكمية والأنانية، والذي وُصف بأنه سياسي أرعن من أسوأ نوع. ويُقَاد القارئ، في الوقت نفسه، إلى أن يماثل بين الفردانية ووجهات نظر ترازيماخوس، وإلى أن يعتقد بأن أفلاطون، في معركته ضده، إنما يحارب ضد كل الاتجاهات الهّامة والعدمية في عصره. بَيْدَ أننا لن نسمح لأنفسنا بالخوف من بعبع الفردانية مثل ترازيماخوس (إذ إن ثَمّة شبه كبير بين صورته وبين بُعْبُع الجماعية الحديثة لـ «البلشفية») بقبول آخر أكثر واقعية وأكثر خطراً لأنه أقل وضوحاً من البربرية. لأن أفلاطون يحلُّ بالمثل مذهباً بربرياً يدعو إلى أن الصواب هو كل شيء يعضِّد استقرار الدولة وبأسها.



وبالاختصار، بسبب نزعته الجماعية المتطرفة، لم يكن أفلاطون حتى مهتماً بتلك المشكلات التي يدعوها الناس عادة مشكلات العدالة، أعني بالميزان المنصف للدعاوى الاحتجاجية للأفراد. ولا كان مهتماً بضبط الدعاوى الفردية مع دعاوى الدولة. لأن الفرد وضيع تماماً. يقول أفلاطون: «إنني أُشَرِّع من منظور ما هو أفضل للدولة ككل.. لأنني أضع بحق مصالح الفرد في مستوى أقل قيمة. «إنه مهتم فقط بالكل الجمعي، والعدالة، بالنسبة له، ليست سوى صحة، ووحدة، واستقرار القوام الجمعي.

6

لقد رأينا، حتى الآن، أن الأخلاق الإنسانية بحاجة إلى تأويل مساواتي وفرداني للعدالة، بَيْدَ أننا لم نجمل بعد الرؤية الإنسانية للدولة بالمثل. ولقد رأينا من جهة أخرى، أن نظرية أفلاطون في الدولة تُعَدُّ شمولية، لكننا لم نشرح تطبيق هذه النظرية على أخلاق الفرد. ولسوف نضطلّع بهاتين المهمتيّن الآن، بادئين بالثانية، ولسوف أبدأ بتحليل حجّة أفلاطون الثالثة في «اكتشافه» للعدالة، وهي الحجّة التي كانت قد أُجملت على نحو تقريبي فقط. وحجّة أفلاطون الثالثة هي:

يقول سقراط: «ولنرَّ الآن ما إذا كنت تتفّق معي أم لا؟ هل تعتقد بأن المدينة سيلحق بها الأذى إذا بدأ نجار في صنع أحذية وعمل إسكافي بالنجارة؟» - «ليس كثيراً جداً» - «ولكن هل ينبغي على المرء الذي هو بالطبيعة صانع، أو عضو في الطبقة الكاسبة للمال.. أن يحاول الدخول في طبقة المحاربين، أو ينبغي لأحدٍ من طبقة المحاربين أن يدخل في طبقة الحراس دون كونه مستحقاً لها؛ أَلاَ يعني أن هذا النوع من التغيير



ومن التخطيط الاحتيالي سيؤدّي إلى سقراط المدينة؟» - «بلى بالتأكيد سيؤدّي إلى ذلك» - «لدينا في مدينتنا ثلاث طبقات، أفلا تعتقد أن أيّ تخطيط أو تغيير مثل هذا من طبقة لأخرى يُعَدُّ جريمة نكراء ضد المدينة، وقد يُشَهَّر به بحق على أنه شرّ مستطير؟» - «بكل تأكيد» - «ولكنك ستعلن بالتأكيد أن الشرّ المستطير تجاه مدينة الفرد الخاصة يُعَدُّ ظلماً» - «بالتأكيد» - إذن هذا هو الظلم بعينه. وعلى العكس من ذلك، سنقول إنه عندما تواظب كل طبقة على عملها الخاص، الطبقة الكاسبة للمال، وبالمثل طبقة المساعدين وطبقة الحرّاس، إذن ستكون هذه هي العدالة».

والآن لو نظرنا في هذه الحجّة، لوجدنا (أ) الفرض السوسيولوجي الذي يقرِّر أن أيّ تراخٍ في النظام الطبقي سيؤدّي بالضرورة إلى سقوط المدينة؛ (ب) الترديد الثابت لحجّة بعينها، بأن ما يؤذي المدينة هو الظلم؛ و(جـ) الاستدلال على أن المقابل هو العدالة. والآن يمكننا التسليم هنا بالفرض السوسيولوجي (أ) لأن المثل الأعلى لأفلاطون هو كَبْحُ التغيّر الاجتماعي، ولأنه يعني بلفظ «الأذى» أي شيء قد يؤدّي إلى التغيّر، ومن المحتمل جداً صحة أن التغيّر الاجتماعي يمكن كَبْحهُ فقط عن طريق نظام طبقي جامد. وقد نسلِّم أيضاً بالاستدلال (جـ) بأن المقابل للظلم هو العدل. ومع ذلك فالأكثر أهمية هو (ب)، إذ بنظرة سريعة على حجّة أفلاطون سيتبين أن التوجُّه الكلّي لفكره يخضع للسؤال: هل هذا الشيء يؤذي المدينة؟ وهل يلحق أذىً جسيماً أم أذىً طفيفاً؟ إنه ما يفتأ يردِّد باستمرار أن ما يتهدَّد بإيذاء المدينة إنما هو الشرير وغير العادل أخلاقياً.

ونرى هنا أن أفلاطون يعترف فقط بمعيار واحد نهائي، مصلحة



الدولة. فكل شيء يدعمها إنما هو حسن وفاضل عادل، وكل شيء يتهددها إنما هو سيىء وشرير وجائر. والأفعال التي تخدم هذا الهدف تعد أفعالاً أخلاقية، أمَّا الأفعال التي تعرِّضها للخطر، فتُعَدُّ غير أخلاقية. وبعبارة أخرى، إن الدستور الأخلاقي عند أفلاطون نفعي تماماً، إنه دستور النفعية الجمعية أو السياسية. إذ إن معيار الأخلاق هو مصلحة الدولة. فالأخلاق ليست سوى قانون الصحة السياسي.

هذه هي النظرية الجماعية القَبلية، الاستبدادية للأخلاق: «فالخير هو ما يكون في مصلحة جماعتي؛ أو قبيلتي؛ أو مدينتي». ومن السهل أن نرى ما تضمنته هذه الأخلاق بالنسبة للعلاقات الدولية: إن الدولة نفسها لا يمكن أن تخطئ أبداً في أي من أفعالها، طالما هي قوية، وأن للدولة الحق، ليس فحسب في أن تعنِّف مواطنيها، طالما أن ذلك يزيد من قوتها، وإنما أيضاً في أن تهاجم دولاً أخرى، بشرط أن تفعل ذلك من دون إضعاف نفسها (وهذا الاستدلال، التسليم الصريح بلا أخلاقية الدولة، وما يترتب على ذلك من الدفاع عن عدمية أخلاقية في العلاقات الدولية، كان قد رسمه هيجل).

من منظور الأخلاق الاستبدادية، ومن منظور المنفعة الجماعية، تُعَدُّ نظرية أفلاطون للعدالة صحيحة تماماً. أَنْ يحتفظ المرء بمكانه فهذه فضيلة. وهي تلك الفضيلة المدنية التي تتناظر تماماً مع الفضيلة العسكرية للنظام. وتلعب هذه الفضيلة الدور نفسه الذي تلعبه «العدالة» في نَسَق الفضائل عند أفلاطون لأن أسنان التروس في عدة الساعة الضخمة للدولة يمكن أن تُظهر «الفضيلة» بطريقتَين الأولى: ينبغي أن تكون مناسبة لمهمتها، من حيث حجمها، وشكلها، وقوتها.. إلخ؛ وينبغي ثانياً، أنْ يمثّل كل منها مكانه الصحيح، وأن يحافظ على



ذلك المكان. ولسوف يؤدّي النمط الأول للفضائل - الصلاحية لمهمة خصوصية - إلى تمييز وفقاً للمهمة النوعية للترس. فلسوف تكون تروس معيّنة فاضلة، أعني صالحة، فقط لو كانت («بطبيعتها») ضخمة، والأخرى لو كانت قوية، والأخرى لو كان سلسلة. بَيْدَ أن فضيلة احتفاظ كل منها بمكانه سيكون عاماً بالنسبة لجميعها. وسيكون ذلك في نفس الوقت فضيلة للكل: وذلك لكونها مُعشَّقة سوياً بشكل مناسب - أي لكونها في وفاق. ويطلق أفلاطون على هذه الفضيلة الكلّية اسم «العدالة» وهذا الإجراء متسق تماماً ومبرّر كلية من منظور الأخلاق الاستبدادية. فلو لم يكن الفرد إلَّا سنًّا في ترس، لما كانت الأخلاق إِلّا دراسة كيفية ترتيب هذا السن في مكان مناسب في إطار الكل.

وأودُّ أن يكون واضحاً، أنني أعتقد في صدق النزعة الاستبدادية لدى أفلاطون. فمطلبه بالسيادة المطلقة لطبقة واحدة على بقية الطبقات غير قابل للمناقشة،إنما مُثله لم تكن الاستغلال الأقصى للطبقات العاملة من قبل الطبقة العليا، وإنما كانت استقرار الكل. ومع ذلك، فالسبب الذي يقدِّمه تبريراً للحاجة إلى أن يظلَّ الاستغلال في حدود، إنما هو مرة أخرى سبب نفعي بحت. إنه الرغبة في استقرار حكم الطبقة. فهو يبرهن على أنه لو حاول الحراس الحصول على أكثر من اللازم، لانتهى بهم الأمر إلى عدم الحصول على أي شيء. «ولو لم يكونوا قانعين بحياة الاستقرار والأمان... وأغرتهم قوتهم أن يدَّعوا لأنفسهم ملكية ثروة المدينة كلها، فإنهم سيكتشفون بالتأكيد كَمْ كان هزيود حكيماً عندما قال: «النصف أكثر من الكل».لكن ينبغي أن ندرك أن حتى هذا الاتجاه لتقييد استغلال امتيازات الطبقة إنما يُعَدُّ سمة شائعة



عموماً للنزعة الاستبدادية. فالنزعة الاستبدادية ليست ببساطة عديمة الأخلاق. إنها أخلاق المجتمع المغلق - الجماعة أو القبيلة؛ فهي ليست أنانية فردية، وإنما هي أنانية جماعية.

وباعتبار أن حجّة أفلاطون الثالثة مباشرة ومتّسقة، فربما يكون السؤال الذي ينبغي أن يُسأل هو لماذا أحتاج إلى «المقدمة المطوَّلة» وكذلك إلى الحجّتَيْن السابقتَيْن؟ ولماذا كل هذا القلق (ولسوف يرد الأفلاطونيون بالطبع بأن هذه الصعوبة إنما توجد فقط في خيالي. وربما يكون ذلك صحيحاً. بَيْدَ أن الخاصية اللاعقلانية للعبارات لا قِبَل لنا بتفسيرها). والإجابة على هذا السؤال، فيما أعتقد، هي أن عِدَّة الساعة الجماعية الأفلاطونية لم تكن لتجذب قراءه لو كان قد عرضها لهم في صورتها المباشرة والبسيطة. لقد كان أفلاطون قلقاً لأنه كان يعرف وكان يخشى قوّة الجاذبية الأخلاقية للقوى التي حاول أن يحطمها. فلم يجرؤ أن يتحدَّاهم، لكنه حاول أن يكسبهم لصالح أغراضه الخاصة. ونحن لن نعرف على الإطلاق ما إذا كنا نرى في كتابات أفلاطون محاولة تهكمية وواعية لتوظيف المشاعر الأخلاقية للنزعة الإنسانية الجديدة لأغراضه الخاصة، أو نرى فيها بالأحرى محاولة درامية لإقناع ضميره الخاص بشرور النزعة الفردية. وانطباعي الشخصي هو أن الاحتمال الأخير هو الصحيح، وأن هذا التعارض الداخلي هو السرّ الرئيسي لأحاجي أو سحر أفلاطون. وأعتقد أن أفلاطون كانت تحرِّكه الأفكار الجديدة نحو أغوار نفسه، وخصوصاً من خلال الفرداني العظيم سقراط، وقصة استشهاده. وأعتقد أن أفلاطون قد ناضل بكل ما أوتي من ذكاء، لا نظير له، ضدّ هذا التأثير على نفسه، وأيضاً على الآخرين، وإِنْ لم يكن ذلك دائماً بصورة مكشوفة. ويفسِّر هذا أيضاً



لماذا نجد، بين حين وآخر، ووسط كل هذه النزعة الاستبدادية التي يتبناها، بعض الأفكار الإنسانية. كما يفسّر لماذا كان ممكناً بالنسبة للفلاسفة أن يصوّروا أفلاطون باعتباره إنساني النزعة.

وخير برهان لتأييد هذا التفسير هو الوسيلة التي تعامل بها أفلاطون، أو بالأحرى، أساء بها التعامل، مع النظرية الإنسانية والعقلانية للدولة، وهي تلك النظرية التي كانت قد تطورت لأول مرة في نظريته المتعلِّقة بالتولُّد.

ولأجل عرض واضح لهذه النظرية يجب استخدام لغة المطالب السياسية أو المقترحات السياسية (قارن الفصل الخامس القسم 3)، أي أنه لا يجب علينا أن نحاول الإجابة عن السؤال الجوهراتي: ما هي الدولة، ما هي طبيعتها الحقَّة، ما هو معناها الحقيقي؟ كما لا يجب محاولة الإجابة عن السؤال التاريخاني: كيف نشأت الدولة، وما هو أصل الالتزام السياسي؟ ولكننا بالأحرى سنضع سؤالنا بهذه الطريقة: ما الذي نطلبه من الدولة؟ وما الذي نقترح اعتباره الهدف الشرعي لنشاط الدولة؟ ولكي نكتشف ما هي مطالبنا السياسية الأساسية، قد نسأل: لماذا نفضِّل الحياة في ظل دولة حسنة التنظيم عن الحياة بدون دولة، أعني في فوضى؟ هذه هي الطريقة التي تجعل من سؤالنا سؤالاً عقلانياً. وهو سؤال ينبغي على الفني المخطط أن يحاول الإجابة عليه قبل أن يشرع في بناء أو إعادة بناء أي مؤسسة سياسية. إذ إنه فقط عندما يعرف ماذا يريد سيمكنه تقرير ما إذا كانت مؤسسة معينة مهيأة تماماً لوظيفتها أم لا.

والآن إذا طرحنا سؤالاً بهذه الطريقة، فإن إجابة مَنْ يأخذ بالنزعة الإنسانية ستكون: ما أطلب من الدولة هو الحماية، ليس لنفسي



فحسب وإنما أيضاً للآخرين. وأنا أطلب الحماية لأجل حريتي الخاصة، وحرية الناس الآخرين. ولا أودُّ أن أحيا تحت رحمة أي شخص لديه قبضة يد أضخم أو بنادق أكبر. وبعبارة أخرى، أودُّ أن أكون محمياً من عدوان يقع عليّ من الناس الآخرين. وأريد أن يكون مفهوماً الاختلاف بين العدوان والحماية، وأن تكون الحماية مدعومة من القوّة المنظَّمة للدولة. (فالحماية هي حالة من الحالات الراهنة، والمبدأ المقترح يكافئ أن الحالة الراهنة لا يجب أن تتغيّر بوسائل عنيفة، وإنما وفقاً للقانون فحسب، سواء بالتراضي أو بالتحكيم، إلّا إذا لم يكن ثَمّة إجراء قانوني لإعادة النظر فيه). وإنني لعلى استعداد تام أن أرى حريتي الخاصة في التصرف منتقصة نوعاً ما من قبل الدولة، بشرط أن أضمن الحماية لما تبقى من تلك الحرية، لأنني أعلم أن بعض التقييدات لحريتي ضرورية، إذْ ينبغي، مثلاً، أن أتخلّى عن «حريتي» في الهجوم، لو كنت أريد من الدولة أن توفِّر الحماية ضد أي هجوم. لكنني أطالب بأن تظلَّ الغاية الأساسية للدولة دائماً نصب أعيننا، أعني حماية تلك الحرية التي لا تؤذي المواطنين الآخرين. وهكذا فإنني أطلب من الدولة تحديد حرية المواطنين بالتساوي بقدر الإمكان، ولكن ليس أبعد مما هو ضروري لتحقيق تحديد متساوٍ للحرية.

ولسوف يكون المطلب الإنساني، والمساواتي، والفرداني شيئاً ما شبيهاً بهذا. إنه مطلب يسمح للمهندس الاجتماعي أن يعالج مشكلات أساسية بصورة عقلانية، أعني من وجهة نظر هدف واضح ومحدّد بشكل كاف. وقد تُثار العديد من الاعتراضات ضد الزعم بأن هدفاً مثل هذا يمكن أن يُصاغ بوضوح وتحديد كافيَيْن. فقد قيل إنه بمجرّد الاعتراف بضرورة تحديد الحرية، فإن مبدأ الحرية بالكامل ينهار،



والسؤال عن ماهية التحديدات الضرورية وماهية الأشياء الطليقة لا يمكن أن يقرّر بطريقة عقلانية، وإنما فقط من خلال السلطة. ولكن هذا الاعتراض فيه بعض التشويش. فهو يخلط بين المسألة الأساسية لما نريده من الدولة وبين صعوبات فنية هامة معينة في وسيلة تحقيق أهدافنا. فمن الصعب بالتأكيد أن نحدّد بالضبط درجة الحرية التي يمكن أن تُترَك للمواطنين دون تعريض تلك الحرية - التي تُعدّ حمايتها من مهمة الدولة - للخطر. ولكن التجربة تدلُّ على أن شيئاً ما مثل التحقيق التقريبي لهذه الدرجة ممكن، وذلك من خلال وجود دول ديموقراطية. وبالفعل، تُعدّ عملية التحديد التقريبي هذه واحدة من المهام الرئيسية للتشريع في الديموقراطيات. إنها عملية صعبة، ولكن صعوباتها بالتأكيد ليست بهذه الدرجة التي تفرض علينا أن نغير من مطالبنا الأساسية. وبإيجاز شديد، هذه المتطلبات الأساسية هي أن الدولة يجب أن تعتبر مجتمعاً لدرء الجريمة، أي العدوان. ومن حيث المبدأ، يمكن الردّ على الاعتراض الكلّي بأنه من الصعب معرفة أين تنتهي الحرية وتبدأ الجريمة، بالقصة الشهيرة للفتوّة الذي كان يحتجُّ بأنه، لكونه مواطناً حرّاَ، فيمكنه أن يسدِّد قبضته في أي اتجاه يشاء، وكان الردّ الحكيم للقاضي على ذلك: «إن حرية تسديد قبضتك محدّدة بموضع أنف جارك».

ويمكن أن تُسمَّى وجهة النظر الخاصة بالدولة كما أوجزتها هنا «بمذهب الحماية». ولقد كان مصطلح «مذهب الحماية» يستخدَم كثيراً لوصف النزعات المضادة للحرية. فمذهب الحماية يعني بالنسبة للاقتصادي نظاماً معيناً لحماية مصالح صناعة معينة من المنافسة؛ وهو يعني بالنسبة للأخلاقي المطلب بأن يفرض موظفو الدولة وصاية



أخلاقية على السكان. وعلى الرغم من أن النظرية السياسية التي أدعوها «بمذهب الحماية» غير مرتبطة بأيّ من هذه الاتجاهات، وعلى الرغم من أنها أساساً نظرية ليبرالية، إلّا أنني أعتقد بأن الاسم يمكن أن يُستخدم للإشارة إلى أنه لا دخل له كلية، على الرغم من ليبراليته، بسياسة عدم التدخل الصارم (الذي كثيراً، ولكن ليس بدقة تامة، ما سُمي بـ «عدم التعرُّض») فالليبرالية وتدخل الدولة لا يتعارض أي منهما مع الآخر. وعلى العكس، أي نوع من الحرية هو بحقّ مستحيل إذا لَمْ تكفله الدولة. إذ يلزم قدر معين من رقابة الدولة على التربية، على سبيل المثال، إذا أردنا حماية الشباب من إهمال قد يؤدّي إلى عدم قدرتهم على الدفاع عن حريتهم، وينبغي على الدولة أن تضع نَصْبَ أعينها إتاحة كل التسهيلات التعليمية لكل شخص.لكن تحكّم الدولة الزائد عن الحدِّ في المسائل التربوية يُشكِّل خطراً مُميتاً على الحرية، لأنه سيؤدّي بالضرورة إلى التمذهب. وكما أشرنا من قبل، لا يمكن أن تحلّ المسألة الهامّة والصعبة لحدود الحرية بصيغة قطعية وجافة. أما واقع وجود حالات وسيطة بشكل دائم فيجب الترحيب بها، لأنه بدون إثارة مشكلات سياسية ونضالات سياسية من هذا النوع، فإن استعداد المواطنين للذّود عن حريتهم سوف يتلاشي سريعاً، وتتلاشى معه، حريتهم. (وعلى ضوء هذا المنظور، فإن التعارض المزعوم بين الحرية والأمن، أي الأمن المكفول بواسطة الدولة، يصبح مَحْضَ خيال. لأنه لا وجود لحرية، إذا لم تكن مؤمَّنة بواسطة الدولة، وعلى العكس من ذلك، فالدولة التي يحكمها مواطنون أحرار هي فقط التي يمكن أن تقدم لهم أي قَدْر معقول من الأمن).

وبهذا المعنى، فإن النظرية الحمائية للدولة تكون خالية من أية



عناصر تاريخانية، أو جوهراتية. فهي لا تقرِّر أن الدولة نشأت بوصفها رابطة لاتحاد من الأفراد بغرض الحماية، أو أن أي دولة فعلية في التاريخ كانت تُحكَم بوعي في وقت ما وفقاً لهذا الغرض. وهي لا تقرّر شيئاً عن الطبيعة الجوهرية للدولة، أو عن حق طبيعي للحرية. كما أنها لا تقرّر أيّ شيء عن الوسيلة التي تؤدّي بها الدولة وظيفتها بالفعل. وإنما هي تطرح مطلباً سياسياً، أو بدقة أكثر، اقتراحاً لتَبنّي سياسة معينة. ومع ذلك، يداخلني شكٌ في أن العديد من العرفيين الذين وصفوا الدولة بأنها نابعة من رابطة لحماية أعضائها، قصدوا أن يعبروا عن هذا المطلب بالتحديد، على الرغم من أنهم فعلوا ذلك بلغة سمجة ومضلّلة - أَلَا وهي اللغة التاريخية. وثَمّة وسيلة للتعبير عن هذا المطلب مضلِّلة بالمثل وهي تقرّر أنه من الضروري توظيف الدولة لحماية أعضائها؛ أو التي تقرّر أن الدولة من حيث تعريفها رابطة من أجل حماية متبادلة. وينبغي لكل هذه النظريات أن تُترجم، كما كان الحال، إلى لغة مطالب أو اقتراحات لأفعال سياسية مثل أن يُصبح في الإمكان مناقشتها بجدية. وإِلَّا سيصبح من المتعذِّر تجنّب مناقشات لا نهاية لها ذات طابع لفظي فحسب.

ويمكن أن نعطي مثالاً لمثل هذه الترجمة. كان أرسطو قد طرح نقداً لما أسماه النزعة الحمائية، وأُعيد طرح هذا من قبل بيرك Burke والعديد من الأفلاطونيين المُحْدَثين. ويقرِّر هذا النقد أن النزعة الحمائية تنظر نظرة متواضعة للغاية لمهام الدولة، تلك المهام التي (مستخدمين ألفاظ بيرك) «يجب أن يُنظر إليها باحترام كبير، لأنها ليست شراكة في أشياء تخدم فقط الوجود الحيواني ككل، ذي الطبيعة الوقتية والفانية». وبعبارة أخرى، يُقال إن الدولة هي شيء أعلى أو أنبل من رابطة ذات



أهداف عقلانية، فهي محل تبجيل. فلديها واجبات أعلى من مجرّد حماية الكائنات البشرية وحقوقهم. ولديها واجبات أخلاقية. يقول أرسطو: «مهمة الدولة التي تستحق هذا الاسم هي رعاية الفضيلة». ولو حاولنا أن نترجم هذا النقد إلى لغة المطالب السياسية، لوجدنا أن هؤلاء المنتقدين لمذهب الحماية يريدون شيئين: أولاً: يرغبون أن يجعلوا الدولة محل تبجيل. ومن وجهة نظرنا، ليس ثَمّة شيء يُقال ضد هذه الرغبة. إنها مسألة دينية، وينبغي على مُبَجِّلي الدولة أن يحلوا لأنفسهم كيفية التوفيق بين عقيدتهم وعقائدهم الدينية الأخرى، على سبيل المثال، الوصية الأولى. أما المطلب الثاني فسياسي، وهذا المطلب من الناحية العملية، قد يعني ببساطة أنه يجب على موظفي الدولة الاهتمام بأخلاق المواطنين، واستخدام قوتهم ليس لحماية حرية المواطنين بقدر التحكم في حياتهم الأخلاقية. وبعبارة أخرى، هو مطلب أن يتسع نطاق الشرعية القانونية، أي المعايير التي تدعمها الدولة، على حساب الأخلاق، أي على حساب تلك المعايير التي تدعمها قراراتنا الخلقية الذاتية (أي ضميرنا) وليس الدولة. ومثل هذا المطلب أو الاقتراح يمكن مناقشته عقلانياً، إِذْ يمكن أَنْ يُقال في معارضته إن أولئك الذين يرفعون مثل هذه المطالب ربما لا يرون أن هذا سيكون نهاية المسؤولية الأخلاقية الفردية، وأنه لن يحسِّن الأخلاق بل سيدمّرها، وأنه سيحلّ المحرمات القَبَلية والتبعية المستبدة للفرد محل المسؤولية الشخصية. وعلى خلاف هذا الاتجاه ككل، ينبغي أن يؤكد أصحاب النزعة الفردية أن أخلاق الدول (لو كان ثَمّة شيء من هذا القبيل) تميل إلى أن تكون أدنى بكثير من أخلاقيات المواطن المتوسط، ولذلك فإنه من المرغوب



فيه إلى حدٍّ بعيد أن تخضع أخلاق الدولة لتحكُّم المواطنين وليس العكس. فما نحتاج إليه وما نريده هو أن تُسَلِّح السياسة بالأخلاق، لا أن نُسيِّس الأخلاق.

ومن وجهة نظر أصحاب النزعة الحمائية يجب الإشارة إلى أن الدول الديموقراطية الموجودة، على الرغم من كونها بعيدة عن الكمال، فهي تمثِّل إنجازاً عظيماً للغاية في هندسة اجتماعية من النوع الصحيح.

ولقد أُلغي أو قُلِّل إلى حدٍّ بعيد جداً العديد من صور الجريمة، من الجَوْر على حقوق أفراد الجنس البشري من قبل أفراد آخرين، وتقيم محاكم القانون العدل بإنصاف وبصورة ناجحة في نزاعات المصالح الصعبة. ويعتقد الكثير أن مَدَّ هذه الطُّرُق لتشمل الجريمة الدولية أو النزاع الدولي هو فقط من قبيل الحلم اليوتوبي، ولكن ليس ببعيد جداً ذلك الوقت الذي بدت فيه مؤسسة حفظ السلام المدني كحلم طوباوي لهؤلاء الذين عانوا من تهديدات المجرمين، في دول يحافظ فيها بصورة ناجحة تماماً على السلام المدني. وأعتقد أن المشكلات الهندسية للتحكُّم في الجريمة الدولية ليست بهذه الصعوبة حقيقة، إذا ما تمت مواجهتها بطريقة مباشرة وعقلانية. وإذا عرض الموضوع بوضوح، فلن يكون من الصعب اتفاق الناس على أن مؤسسات الحماية ضرورية، على كلا المستويين الإقليمي والعالمي. ودَعْ عُبَّاد الدولة يستمرون في عبادة الدولة، ولكن أطلب أَنْ يُسمح للتكنولوجيين في المؤسسات ليس فقط تحسين الآلات الداخلية، ولكن أيضاً بناء مؤسسة تعمل على درء الجريمة الدولية.



7

وإذا ما عُدنا إلى تاريخ هذه الحركات، لوجدنا أن النظرية الحمائية للدولة ربما قد طُرِحت لأول مرة من قبل السوفسطائي ليكوفرون، تلميذ جورجياس. فلقد أُشير بالفعل إلى أنه كان (مثل الخيداماس، تلميذ جورجياس أيضاً) أحد أول المهاجمين لنظرية الامتياز الطبقي. وقد سجَّل أرسطو أنه كان يتّبع النظرية التي أَطلقتُ عليها اسم «مذهب الحماية»، ولكن حديثه يوحي بأنه قد يكون أول مَنْ قال بها. ونعلم من نفس المصدر أنه قد صاغها بوضوح يندر أن نجد له مثيلاً عند أي من تابعيه.

ويخبرنا أرسطو أن ليكوفرون نظر إلى قانون الدولة باعتباره «ميثاقاً للعدالة ارتضاه الناس فيما بينهم». (وأنه يفتقد القوّة التي تجعل من المواطنين صالحين أو عادلين). ويخبرنا فضلاً عن ذلك أن ليكوفرون تطلَّع إلى الدولة بوصفها أداة لحماية مواطنيها من الأفعال الجائرة (وللسماح لهم بالتعامل الآمن، وخصوصاً التبادل)، مطالباً بأن تكون الدولة رابطة تعاونية لدرء الجريمة». ومن المُثير أن لا توجد إشارة في تقييم أرسطو أن ليكوفرون عبّر عن نظريته بصورة تاريخانية، أي بوصفها نظرية متعلقة بالأصل التاريخي للدولة القائمة على عقد اجتماعي. بل على العكس، نستشفُّ بوضوح من نصِّ أرسطو أن نظرية ليكوفرون كانت تتعلّق فقط بغاية الدولة؛ لأن أرسطو يجادل بأن ليكوفرون لم يكن يرى أن الغاية الأساسية للدولة أن تجعل مواطنيها أفاضل. ويشير هذا إلى أن ليكوفرون قد فسَّر هذه الغاية تفسيراً عقلانياً، متَبنّياً، من وجهة النظر التقنية، مطالب مذهب المساواة، والمذهب الفردي ومذهب الحماية. وبهذه الصورة، تُعتبر نظرية ليكوفرون آمنة



تماماً من الاعتراضات التي واجهت النظرية التاريخانية التقليدية للعقد الاجتماعي، وكثيراً ما يُقال مثلما هو الحال عند باركر، أن نظرية العقد كانت قد تلاقت معها وجهات نظر المفكِّرين المُحْدَثين نقطة بنقطة. وقد يكون ذلك صحيحاً، بَيْدَ أنه سيتبيّن من مجمل وجهات نظر بيركر أنها لا تتفق بالتأكيد مع نظرية ليكوفرون الذي كان بيركر يرى فيه (وفي هذه النقطة، إنني أميل إلى الاتفاق معه) المؤسِّس المحتمل للصورة الأولية للنظرية التي سُميت فيما بعد نظرية العقد. ويمكن تلخيص النقاط التي تعرَّض لها باركر في ما يلي: (أ) لم يكن أبداً، تاريخياً، ثَمّة عقد؛ (ب) لم تكن الدولة أبداً، تاريخياً، مؤسسة؛ (جـ) لا تُعَدُّ القوانين عرفية، وإنما تنشأ من تقليد، ومن قوّة مهيمنة، وربما من فطرة إلخ؛ فهي عبارة عن عادات قبل أَنْ تتحوَّل إلى شرائع؛ (د) لا تكمن قوّة القوانين في العقوبات، في القوّة الحامية للدولة التي تساندها، وإنما في استعداد الفرد لإطاعتها، أي في الإرادة الأخلاقية للفرد.

وسنرى حالاً أن الاعتراضات (أ)، (ب)، (جـ) التي تُعتبر في حدِّ ذاتها صحيحة بشكل معقول (على الرغم من وجود بعض العقود) تخصُّ النظرية فقط في صورتها التاريخانية، وليست ذات قيمة بالنسبة لصياغة ليكوفرون. ولذلك لسنا بحاجة إلى أن نضعها في اعتبارنا على الإطلاق. ومع ذلك، يستحق الاعتراض (د) النظر فيه عن قرب. فما عسى أن يكون معناه؟ والنظرية محل الهجوم تؤكِّد على «الإرادة»، أو بتعبير أفضل على «قرار الفرد» أكثر من أية نظرية أخرى؛ فالواقع، أن لفظة «عقد» تفترض قبولاً بـ«الإرادة الحرة»، وهي تفترض، ربما أكثر من أية نظرية أخرى، أن قوّة القوانين إنما تكمن في استعداد الفرد لأن يقبلها وأن يُطيعها. فكيف يمكن إذن أن يقيم (د) اعتراضاً على



نظرية العقد؟ يبدو أن التفسير الوحيد هو أن بيركر لم يعتقد أن العقد إنما يصدر من «الإرادة الأخلاقية» للفرد، وإنما بالأحرى من إرادة أنانية؛ ويبدو هذا التفسير أكثر تواءُماً مع نقد أفلاطون.لكن المرء ليس بحاجة إلى أن يكون أنانياً لكي يكون ذا نزعة حمائية. فالحماية لا تعني بالضرورة الذات، فالعديد من الناس يؤَّمنون على حياتهم بغرض حماية الآخرين، وليس أنفسهم، وبالمثل فقد يطلبون حماية الدولة أساساً للآخرين، وبدرجة أقل (وقد لا يكون بأية درجة على الإطلاق) لأنفسهم. إن الفكرة الأساسية لمذهب الحماية هي: حماية الضعيف من تهديد من القوي. وهذا المطلب لم يكن مرفوعاً فقط من الضعيف، وإنما أيضاً وغالباً من القوي. وأقل ما يقال عنه، ومن التضليل أن نفترض هذا، إنه مطلب أناني وليس أخلاقياً.

ومذهب الحماية عند ليكوفرون بريء، على ما أرى، من كل هذه الاعتراضات. فهو التعبير الأكثر ملاءمة للحركة الإنسانية والمساواتية للعصر البرقليسي. ومع ذلك، فقد سُلِبَ منا، وسُلِّم للأجيال التالية فقط بصورة مشوهة، كالنظرية التاريخانية لأصل الدولة في عقد اجتماعي؛ أو جوهراتية تزعم أن الطبيعة الحقة للدولة إنما هي طبيعة العرف، وكنظرية الإيثار، المستندة إلى افتراض أن طبيعة الإنسان لا أخلاقية في الأساس. وكل هذا بسبب التأثير الطاغي لسلطة أفلاطون.

8

من الممكن أن يُداخلنا بعض الشك في أن يكون أفلاطون قد علم بنظرية ليكوفرون تمام العلم، لأنه كان (على الأرجح) المعاصر الأصغر لليكوفرون ويمكن بالفعل مطابقة هذه النظرية بسهولة بأخرى



مذكورة لأول مرة في جورجياس، ثُمَّ فيما بعد في الجمهورية. (ولا يذكر أفلاطون مؤلفها في أي من الموضعين، وهو إجراء غالباً ما يتبنّاه أفلاطون عندما يكون خصمه حياً). ولقد عبَّر عن هذه النظرية كاليكليس في محاورة جورجياس، وهو ذو نزعة عَدَمية أخلاقية، مثله في ذلك مثل ترازيماخوس في الجمهورية. أمَّا في الجمهورية فقد عبَّر عن ذلك جلوكون. ولا يماثل المتحدث في كل حالة بين نفسه وبين النظرية التي يقدمها.

ومن نواحٍ عديدة تُعتَبر الفقرتان متوازيتَيْن. فكلاهما يقدِّم النظرية بصورة تاريخانية؛ أعني باعتبارها نظرية في أصل «العدالة». وكلاهما يقدِّمها كما لو كانت مقدماتها المنطقية أنانية، بل وحتى عدمية بالضرورة؛ أعني كما لو كانت النظرة الجمالية للدولة يساندها فقط هؤلاء الذين يودّون ممارسة الجَوْر، ولكنهم من الضعف بمكان لعمل ذلك، وهم بالتالي يطالبون القوي بألَّا يفعل كذلك؛ وهو تقديم غير منصف بالتأكيد، لأن المقدمة الضرورية الوحيدة للنظرية هي المطالبة بأن تكبت الجريمة، أو الجَوْر. وحتى الآن تمضي الفقرتان في جورجياس وفي الجمهورية متوازيتَيْن، وهو التوازي الذي كثيراً ما كان مثاراً للتعليقات. بَيْدَ أن ثَمّة اختلاف شديد بينهما كان قد أُغْفِلَ، على حدّ علمي، من قبل المعلقين. وهذا هو الاختلاف؛ في جورجياس كان الذي طرح النظرية هو كاليكليس باعتباره أحد الذين يعارضونها؛ ولأنه يعارض سقراط أيضاً، فقد بدا بالتبعية، أن أفلاطون لم يهاجم النظرية الحمائية، بل بالأحرى، دافع عنها. وحقاً، لو أمعنا النظر لتبيَّن أن سقراط يساند العديد من قسماتها ضد كاليكليس العَدَمي. ولكن في الجمهورية تُطرح النظرية نفسها من قبل جلوكون باعتبارها تحسيناً



أو تطويراً لرؤى ترازيماخوس، أعني العَدَمي الذي يحتلُّ هنا مكان كاليكليس؛ وبعبارة أخرى، طُرِحَت النظرية بوصفها نظرية عَدَمية، وقَدَّم سقراط بوصفه البطل، المظهر الذي يحطِّم هذا المذهب الأناني الشيطاني. وهكذا فإن الفقرات التي وجد فيها معظم المعلقين تشابهاً بين توجهات جورجياس والجمهورية، إنما تُظهر، في واقع الأمر، اختلافاً كاملاً في التوجُّه. وعلى الرغم من طرح كاليكليس العدائي، إلَّا أن اتجاه محاورة جورجياس مشجِّع لمذهب الحمائية، أما الجمهورية فإنها معارضة بشدة.

ونعرض هنا فقرة لحديث كاليكليس في جورجياس: «القوانين من صنع الغالبية العظمى من الناس تلك التي تتكوَّن أساساً من الرجال الضعفاء. وهم يصنعون القوانين.. لكي يحموا أنفسهم ومصالحهم. وهكذا فإنهم يردعون الرجال الأقـوى.. وكل الآخرين الذي قد يصبحون أفضل منهم، عن فعل ذلك؛... وهم يعنون بلفظة «الجَوْر» محاولة أن يحصل الرجل على الأفضل من جاره؛ ولكونهم يدركون انحطاطهم، فيلزم أن أقول، إنهم يكونون في منتهى السعادة لو أمكنهم الحصول على المساواة». وإذا نظرنا هذا العرض، وحذفنا منه ما هو ناتج عن احتقار وعداء كاليكليس الصريحَيْن، فإننا نعثر حينئذ على كل عناصر نظرية ليكوفرون: مذهب المساواة، والمذهب الفردي، والحماية من الجَوْر. وحتى الاستشهاد بـ «الأقوياء» و»الضعف» الذين يدركون انحطاطهم إنما يتفق والنظرة الحمائية تمام الاتفاق، بشرط السماح بعنصر كاريكاتوري. وليس من غير المتوقَّع على الإطلاق أن مذهب ليكوفرون قد أقام دعوة صريحة بأن على الدولة أن تحمي الضعيف، وهي دعوة أبسط ما يُقال فيها بالطبع إنها خسيسة (ولقد عبَّر



عن الأمل في أن تحقق هذه الدعوة ذات يوم التعليم المسيحي الذي يقول: «ولسوف يَرثُ الحليمُ الأرضَ»).

وكاليكليس نفسه لم يكن يحب مذهب الحماية؛ وإنما كان يفضِّل الحقوق «الطبيعية» للأقوى. ومن الأهمية بمكان أن سقراط، في حجته ضدّ كاليكليس، يتقدَّم لإنقاذ مذهب الحماية، وذلك لأن يربطه بأطروحته المركزية التي تقول بأن من الأفضل أن نعاني الجَوْر من أن نمارسه. فهو يقول، على سبيل المثال: «أليست الأغلبية مع الرأي، بأن العدالة هي المساواة؛ كما كنت تقول منذ عهد قريب؟ وأيضاً أن من المعيب أكثر أن نُمارس الجَوْر من أن نُعانيه؟» ويستطرد فيما بعد:».. الطبيعة ذاتها، وليس العرف فحسب، تثبت أن ممارسة الجَوْر معيب أكثر من معاناته، وأن العدالة هي المساواة.» (وعلى الرغم من اتجاهاته الفردانية والمساواتية الحمائية، تعرض أيضاً محاورة جورجياس بعض الميول التي تعتبر ضد الديموقراطية. وربما يكون التفسير هو أن أفلاطون عندما كان يكتب محاورة جورجياس لم يكن قد طوَّر بعد نظرياته الاستبدادية، وعلى الرغم من أن ميوله كانت بالفعل ضدّ الديموقراطية، إِلَّا أنه كان لا يزال واقعاً تحت تأثير سقراط. فكيف يمكن لأي شخص أن يعتقد بأن محاورة جورجياس والجمهورية يمكن أن تكونا معاً في الوقت نفسه تقديرات صحيحة لآراء سقراط، إنني عاجز عن فهم ذلك).

دعونا الآن نعود إلى الجمهورية، حيث يقدِّم جلوكون مذهب الحماية بوصفه أكثر إلحاحاً من الناحية المنطقية، وكذلك الأخلاقية، وهو صورة طبق الأصل من عدمية ترازيماخوس. يقول جلوكون: «وموضوعي هو أصل العدالة، وماهيتها الحقيقية، وطبقاً للبعض



فإيقاع الجَوْر بالآخرين يُعتَبر شيئاً ممتازاً بطبيعة الحال، ولكن المعاناة منه شيء سيىء. ولكنهم يتمسَّكون بأن سوء المعاناة من الجَوْر يتجاوز كثيراً إمكانية الرغبة في تطبيقه ولذلك فالرجال سيوقعون الجَوْر على بعضهم البعض لفترة ما، وسيعانون منه بطبيعة الحال، وسيعرفون جيداً مذاق كل منهما. ولكن في النهاية يقرّر مَن هم ليسوا أقوياء بقدرٍ كاف لصدِّه، أو للاستمتاع بتطبيقه، أَنَّ من الأكيد بالنسبة لهم الانضمام إلى عَقْدٍ يضمن لكل منهم في مواجهة الآخر أن لا أحد يجب أن يمارس الجَوْر أو يُعانيه... وهذه هي الطريقة التي تأسَّست عليها القوانين... ووفقاً لتلك النظرية، هذه هي طبيعة وأصالة العدالة».

ومهما كان المدى الذي يمضي إليه مضمونها العقلاني، فهو بوضوح نفس النظرية، والطريقة التي تمثل بها تتشابه أيضاً تفصيلاً مع حديث كاليكليس في محاورة جورجياس. ومع ذلك، لقد أجرى أفلاطون تعديلاً كاملاً للتوجه. فالنظرية الحمائية الآن لَمْ تعد مُدَافعٌ عنها ضد الادعاء بأنها مبنية على الأنانية التهكمية، وإنما على العكس من ذلك. أما مشاعرنا الإنسانية وسخطنا الأخلاقي اللذان أثارتهما عدمية ترازيماخوس بالفعل، فتستخدم لتحويلنا إلى أعداء للنزعة الحمائية. فقد جعل أفلاطون هذه النظرية التي أُشير إلى سمتها الإنسانية في جورجياس، جعلها تبدو كنزعة مضادة للإنسانية، وبالفعل كنتاج للمذهب المنبوذ والبعيد كل البعد عن الإقناع الذي يرى أن الجَوْر إنما هو شيء حسن للغاية - لمن يمكنه الإفلات منه. وهو لم يتردد في أن يضرب في هذه النقطة على الوتر الحساس. ففي ملحق شامل للفقرة المقتبسة يتوسَّع جلوكون بتفصيل كبير في الفروض الضرورية



المزعومة أو مقدمات النزعة الحمائية. وهو يشير ضمن هذا، على سبيل المثال، إلى وجهة النظر التي ترى أن تطبيق الجَوْر هو «أفضل الأشياء جميعاً»، ذلك أن العدالة تُقَام فقط لأن العديد من الناس من الضعف الشديد بحيث يعجزون عن اقتراف الجرائم، وأنه بالنسبة إلى المواطن الفرد ستكون حياة الجريمة هي الأكثر فائدة ويصادق «سقراط»؛ أعني أفلاطون صراحة على أصالة تأويل جلوكون للنظرية المعروضة. وبهذه الطريقة، يبدو أن أفلاطون قد نجح في استمالة معظم قرائه، وجميع الافلاطونيين بطبيعة الحال، إلى أن النظرية الحمائية المطوّرة هنا تطابق النزعة الأنانية الوحشية والتهكمية لترازيماخوس؛ وإلى، وهو الأكثر أهمية، أن كل صور النزعة الفردية تتوخّى الشيء نفسه، أعني، الأنانية.وهو لم يستمل المعجبين به فحسب، وإنما نجح أيضاً في استمالة المناوئين له، وخصوصاً المشايعين لنظرية العقد. فبدءاً من كارنيدس Carneades، وحتى هوبز، لم يتبن أحد عرض أفلاطون التاريخاني المشؤوم فحسب، وإنما أيضاً تأكيداته بأن أساس نظريتهم هو صورة من صور العَدَمية الأخلاقية.

وعلينا الآن أن نفهم أن تحسين الأساس الأناني المزعوم للنظرية يمثّل كل حجّة أفلاطون ضد النزعة الحمائية، ونظراً للحجم المخصّص لهذا التحسين فيمكننا أن نفترض بكل اطمئنان أن سكوته لم يكن السبب في عدم إعطائه حجّة أفضل، إنما لأنه في الحقيقة لم تكن لديه أية حجّة. فيجب استبعاد النظرية الحمائية على أساس من مشاعرنا الأخلاقية بوصفها إساءة لفكرة العدالة، ولإحساسنا بالعفّة.

هذه هي طريقة أفلاطون في التعامل مع النظرية التي لم تكن منافسة



خطيرة فحسب لمذهبه الخاص، وإنما أيضاً ممثلة للعقيدة الإنسانية والفردية الحديثة، أعني الخصم لكل شيء عزيز عند أفلاطون. وهي طريقة بارعة؛ تبرهن عليها نجاحها المدهش. ولكنني لن أكون عادلاً إنْ لم أعترف بصراحة أن طريقة أفلاطون تبدو لي غير شريفة، لأن النظرية المهاجمة لا تحتاج إلى فرض لا أخلاقي أكثر من أن الجَوْر هو الشرّ، أعني أنه ينبغي تحاشيه ووضعه تحت الرقابة. ولقد علم أفلاطون تمام العلم أن النظرية لم تكن مستندة إلى الأنانية، لأنه قدَّمها في محاورة جورجياس ليس باعتبارها متماثلة مع النظرية العدمية التي منها «اشتقت» في محاورة الجمهورية، وإنما بوصفها معارضة لها.

وبالاختصار، يمكننا القول إن نظرية أفلاطون في العدالة، وكما قُدِّمت في الجمهورية والأعمال المتأخرة، تُعَدُّ محاولة واعية للحصول على أفضل الاتجاهات المساواتية، والفردانية، والحمائية في عصره، وليعيد تأسيس الادعاءات القَبَلية بتطوير نظرية أخلاقية استبدادية، ولقد كان، في الوقت نفسه، متأثّراً بشدة بالأخلاقيات الإنسانية الحديثة، ولكن بدلاً من جدال النزعة المساواتية بالحجج، نجده قد تجنَّب حتى مناقشتها. ولقد دوَّن بنجاح المشاعر الإنسانية التي عرف قوتها تمام المعرفة، لمصلحة حُكْم الطبقة الاستبدادي لجنس مسيطر أرفع منزلة بالطبيعة.

ولقد زَعَم أن هذه الامتيازات الطبقية ضرورية لدعم استقرار الدولة. لذلك فهي تكوّن جوهر العدالة. وهذا الزعم مستند، في النهاية إلى الحجّة التي تقول: إن العدالة مفيدة لقوّة، وصحة، واستقرار الدولة؛ وهي حجّة تتشابه كثيراً مع التعريف الاستبدادي الحديث؛ العدل هو كل ما يكون نافعاً لقوّة أمتي، أو طبقتي، أو حزبي.



بَيْدَ أن القصة كلها لَم تنتهِ بعد. فبتأكيدها على الامتياز الطبقي، تثير نظرية أفلاطون في العدالة مشكلة في قلب النظرية السياسية، ألا وهي «مَنِ الذي يحكم؟» وكان رَدُّه على هذا السؤال أَنَّ الأحكم والأفضل هو الذي ينبغي أن يحكم. أليست هذه إجابة ممتازة تعدِّل سمة نظريته؟




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل السابع

مبدأ القيادة

على الحكيم أنْ يقود ويحكم، أمّا الجاهل فعليه أنْ يقدّم له فروض الطاعة.

أفلاطون

ولقد اضطرتنا اعتبارات معينة على تفسيرنا لبرنامج أفلاطون السياسي إلى بحث الدور الذي تلعبه بعض الأفكار الأخلاقية مثل العدالة، والخير، والجمال، والحكمة، والحقيقة، والسعادة في إطار هذا البرنامج. ويستمر هذا الفصل والفصلان التاليان في هذا التحليل، ولسوف نولي الدور الذي تلعبه فكرة الحكمة في الفلسفة السياسية عند أفلاطون عنايتنا بعد ذلك.

لقد رأينا أن فكرة أفلاطون للعدالة تلتمس، في الأساس، أنْ يحكم الحكام الطبيعيون، وأن يستعبد العبيد الطبيعيون. ومن المطالب التاريخانية أنه يتعيَّن على الدولة، من أجل كَبْح كل تغيّر، أن تكون نسخة من مثالها أو من طبيعتها الحقّة. وتشير نظرية العدالة هذه بوضوح شديد إلى أن أفلاطون قد رأى أن المشكلة الرئيسية في السياسة تكمن في السؤال: مَنِ الذي سيحكم الدولة؟



1

ولعلّني على قناعة بأنه من خلال التعبير عن مشكلة علم السياسة بالصيغة «مَنْ الذي سيحكم؟» أو «إرادة مَنْ ستكون الأسمى؟»، إلخ، قد خلق أفلاطون ارتباكاً مزمناً في الفلسفة السياسية. وهو يناظر بحق الارتباك الذي خلقه في مجال الفلسفة الخلقية، بمماثلته، كما أوضحنا سابقاً، بين النزعتَيْن الجمعية، والغيرية. ومن الواضح أنه، بعد طرح السؤال «مَنْ الذي سيحكم؟» يكون من الصعب تجنّب بعض الإجابات مثل «الأفضل» أو «الأحكم» أو «المفطور على الحكم» أو «الذي يتقن فن الحكم» (أو ربما «الإرادة العامة» أو «الجنس المسيطر» أو «العمال» أو «الشعب»). ولكن مثل هذه الإجابات، على الرغم من مظهرها المقنع، لا تفيد على الإطلاق، كما سأحاول أن أبيّن، أولئك الذين يدافعون عن حكم «الأسوأ» أو «الأكثر حمقاً» أو «المفطور على العبودية».

أولاً وقبل كل شيء، فإجابة مثل هذه قد تقنعنا بأن مشكلة أساسية في النظرية السياسية قد تَمَّ حلها. في حين أننا لو تناولنا النظرية السياسية من زاوية مختلفة، لاكتشفنا عندئذٍ أننا بعيدين كل البعد عن حلّ أية مشكلات أساسية، وأننا قد قفزنا فقط عليها بافتراض أن السؤال «من الذي سيحكم»؟ هو السؤال الأساسي. ذلك لأنه حتى بالنسبة لأولئك الذين يشاركون افتراض أفلاطون هذا، يوافقون على أن الحكّام السياسيين ليسوا على الدوام «أخياراً» أو «حكماء» بصورة كافية. (ولسنا بحاجة إلى القلق حول المعنى الدقيق لهذه المصطلحات). ولأنه ليس من السهل على الإطلاق الحصول على حكومة يمكن الاعتماد ضمنياً على خيريتها وحكمتها. ولو أخذ هذا على عواهنه



لكان من اللازم أن نسأل عمَّا إذا كان الفكر السياسي ينبغي أن يواجه منذ البداية احتمال مجيء حكومة سيئة؛ وعما إذا كان ينبغي الاستعداد لأسوأ أنواع الزعماء، والأمل في الأفضل. غير أن ذلك يؤدّي بنا إلى منحى جديد من مشكلة السياسة، لأن ذلك يجبرنا على أن نستبدل سؤال: « من الذي سيحكم؟» بسؤال الجديد: «كيف يمكننا أن ننظِّم المؤسسات السياسية بحيث تمنع الحكّام الأشرار أو غير الأكفاء من التسبُّب في الكثير من الضرر؟».

أمَّا أولئك الذين يعتقدون أن السؤال القديم أساسي، فإنهم يفترضون ضمناً أن السلطة السياسية (بصورة أساسية) لا يمكن مراجعتها. كما أنهم يفترضون أَنَّ شخصاً ما لديه السلطة - إِمَّا في صورة فرد أو جمع من الأفراد، كطبقة. ويفترضون أن ذلك الفرد الذي تتيسَّر له السلطة يستطيع، في القريب العاجل، أن يفعل ما يشاء، يستطيع، بصفة خاصة، أن يقوّي من سلطته، ومن ثَمَّ يُمسك بها بمزيد من السلطة غير المحدودة وغير المسيطر عليها. ويفترضون أن السلطة السياسية هي، بصفة أساسية، سيادة. على أن هذا الزعم، إِنْ صحَّ له هذا الفرض، فإن الأمر، من ثَمَّ، الذي يتعلَّق بالسؤال «مَنْ الذي يحق له أن يكون صاحب السيادة؟» يبقى هو السؤال الوحيد ذو الأهمية.

ولسوف أُطلق على هذا الفرض اسم نظرية السيادة (طليقة اليد)، مستخدماً هذا التعبير ليس للدلالة على أي نظرية خصوصية من نظريات السيادة المتعددة المقدمة بخصوصية أكثر من قبل كُتّاب مثل بودان، أو روسو، أو هيجل، وإنما للدلالة على فرض أكثر عمومية بأن السلطة السياسية هي بصورة عملية طليقة اليد، أو للمطلب الذي يطالب بأن تكون كذلك؛ ويتضمن هذا أن السؤال الرئيس المتبقي هو أن [illegible]



هذه السلطة إلى مَنْ هو الأفضل. ونظرية السيادة هذه مفترضة ضمناً في منحى أفلاطون، وقد لعبت دورها منذ ذلك الحين. وهي مفترضة ضمناً كذلك، مثلاً، عند أولئك الكتَّاب المحدثين الذين يعتقدون بأن المشكلة الرئيسية هي: مَنِ الذي يحقُّ له أن يملي إرادته؟ الرأسماليون أم العمال؟

وأودُّ أن أوضح،من دون الدخول في نقد تفصيلي، أن ثَمّة اعتراضات جدية على القبول المتسرِّع والضمني لهذه النظرية. فأياً كانت الميزات التأمّلية التي قد يبدو أنها تتصّف بها، فهي بالتأكيد فرض غير واقعي على الإطلاق. إذْ لا توجد مطلقاً سلطة سياسية طليقة اليد، وطالماً ظلَّ الإنسان إنساناً (وطالما أن العالم الجديد الشجاع لم يصبح بعد حقيقياً)، فلا يمكن أن توجد سلطة سياسية مطلقة لا رادع لها. فما دام لا يستطيع رجل واحد أن يجمِّع في يده قوّة جسدية كافية للسيطرة على كل ما عداه من الناس الآخرين فإنه لهذا السبب ينبغي أن يعتمد على مساعديه. وحتى أعتى الطغاة إنما يعتمد على شرطته السرِّية، وعلى أتباعه وجلّاديه. ويعني هذا الاعتقاد أن سلطته، مهما بلغت سطوتها، ليست طليقة اليد، وأنه مضطر إلى تقديم امتيازات، والإِذْعان لبعض التنازلات، والإيقاع بجماعة ضد أخرى.. كما أنه يعني أن ثَمّة قوى سياسية أخرى، سلطات أخرى بجانب سلطاته، وأنه يستطيع أن يمارس حكمه فقط باستخدامها ومسالمتها. ويُبَيّن هذا أن حتى حالات السيادة القصوى ليست حالات سيادة خالصة على الإطلاق. فهي ليست حالات يمكن لإرادة أو مصلحة رجل بمفرده (أو، إذا كان الأمر على هذا النحو، إرادة أو مصلحة جماعة بمفردها) أن تحقق هدفه مباشرة، من دون التخلي عن بعض منها لكي يجند السلطات التي لا يستطيع



قهرها.. وفي الغالبية العظمى من الحالات تمضي حدود السلطة السياسة أبعد من ذلك بكثير.

لقد شددت على هذه النقاط الإمبيريقية، ليس بسبب رغبتي في أن أستخدمها كحجّة، وإنما فقط لكي أتجنَّب الاعتراضات. ودعوتي هي أن كل نظرية في السيادة إنما تتهرَّب من مواجهة مسألة غاية في الأهمية - وأعني بالمسألة، ما إِذا كان يتعيَّن علينا أن نجاهد في سبيل رقابة دستورية على الحكّام، وذلك عن طريق موازنة سلطاتهم مقابل سلطات أخرى. ونظرية القيود والموازنات هذه تدعو على الأقل إلى تأمّل حذر. وعلى قدر ما يمكنني فهمه، فإن الاعتراضات الوحيدة على هذه الدعوى هي (أ) أن رقابة مثل هذه مستحيلة عملياً، أو (ب) لا يمكن تصورها أساساً لأن السلطة السياسية سلطة سيادة في المحل الأول. ويمكن تفنيد هذين الاعتراضَيْن الدجماطيقيَّيْن، في ما أعتقد، بالوقائع؛ ومعهما يسقط عدد من وجهات نظر مؤثرة أخرى (مثل، النظرية التي تدَّعي أن البديل الوحيد لديكتاتورية طبقة وما هو ديكتاتورية طبقة أخرى).

ولسنا في حاجة، لكي نُثير مسألة الرقابة الدستورية على الحكّام، أن نفترض أكثر من أن الحكومات ليست دائماً خيِّرة أو حكيمة. ولكن لأنني سبق لي قول شيء ما عن الوقائع التاريخية، فإنني أعتقد بأنه يتعيَّن علي الاعتراف بأنني أشعر بميل نحو المضي قليلاً في ما وراء هذا الاعتراض، ولعلَّني أميل إلى الاعتقاد بأن الحكام نادراً ما كانوا فوق المعدّل الأخلاقي أو العقلي، وإنما كانوا دائماً تحته. كما أنني أعتقد بأن من المعقول أن نتبنَّى، في السياسة، مبدأ التأهُّب، في أغلب الأحيان، للأسوأ، كما يمكننا بالمثال، بل وينبغي، بالطبع، أن نحاول في



الوقت نفسه أن نحصل على الأفضل. ويبدو لي أن من الجنون أن نعلِّق جهودنا السياسية على أملٍ واهٍ بأننا سنوفَّق في الحصول على حكّام ممتازين، أو حتى ذوي أهلية. ومع ذلك، وعلى الرغم مما يعتمل في نفسي من إحساس قوي في هذه المسائل، إلَّا أنني لا زلت أصرُّ على أن نقدي لنظرية السيادة لا يستند إلى هذه الآراء الشخصية.

فما عدا هذه الآراء الشخصية، وما عدا الحجج الإمبيريقية، المشار إليها سابقاً ضد النظرية العامة للسيادة، يوجد كذلك نوع من الحجّة المنطقية التي يمكن الاستعانة بها لبيان عدم اتساق أي صورة من الصوَر الخصوصية؛ وبدقة أكثر، يمكن إعطاء هذه الحجّة المنطقية صوراً مختلفة ولكن متشابهة، وذلك لمعارضة النظرية التي تذهب إلى أنَّ الأحكم يجب أَنْ يحكم، أو تلك النظريات التي تذهب إلى أن الأصلح أو القانون أو الأغلبية، إلخ يجب أن يحكم. وإحدى الصوَر الخصوصية لهذه الحجّة المنطقية موجّهة ضد الترجمة الساذجة جداً للنزعة الليبرالية، وللديموقراطية، وللمبدأ الذي يزعم أن الأغلبية هي التي ينبغي أن تحكم، وهي شبيهة إلى حدّ ما بـ «استحالة الحرية» المعروفة تماماً والتي سبق أن استعان بها أفلاطون في بادئ الأمر وبنجاح منقطع النظير. ففي انتقاده للديموقراطية، وفي عرضه لقصة الطاغية، يثير أفلاطون ضمناً السؤال التالي: ماذا يحدث لو أن إرادة الناس أجمعت على أنهم لا يجب أن يحكموا، وأن يتولَّى الحكم بدلاً منهم طاغية؟ يمكن للرجل الحر: فيما يقترح أفلاطون، أن يمارس حريته المطلقة، أولاً بتحدي القوانين، وأخيراً بتحدي الحرية ذاتها والمناداة بتنصيب طاغية. ولا تُعَدُّ هذه الإمكانية تخيلية تماماً؛ فقد حدثت عدة مرات، وقد وضعت، في كل مرة حدثت فيها، جميع أولئك



الذين يتبنون، كقاعدة أساسية لعقيدتهم السياسية، مبدأ أغلبية الحكم أو صورة شبيهة بمبدأ السيادة، في وضع عقلي ميئوس منه.. فالمبدأ الذي تبنوه، من جهة، بأن يعارضوا أي مبدأ آخر عدا أغلبية الحكم، ومن ثم الطغيان الجديد؛ ويطالبهم المبدأ نفسه، من جهة أخرى، بأن يقبلوا أي قرار يتمُّ التوصل إليه عن طريق الأغلبية، ومن ثم حكم الطاغية الجديد. وبالطبع، سيؤدّي هذا التناقض في نظرياتهم إلى شللهم التام عن الحركة وديموقراطيونا الذين يطالبون برقابة دستورية على الحكام من قِبَل المحكومين، وخصوصاً حق عزل الحكومة إذا صوتت أغلبية على ذلك، إنما ينبغي لهذا السبب أن يؤسسوا مطالبهم هذه على أسس أفضل من نظرية سيادة متناقضة مع ذاتها. (ولسوف نبيّن باختصار، في القسم الثاني من هذا الفصل، أن هذا ممكن..)

ولقد رأينا أن أفلاطون اقترب من اكتشاف استحالات الحرية والديموقراطية. بَيْدَ أن افلاطون وأتباعه أغفلوا أن كل الصوَر الأخرى لنظرية السيادة إنما ينتج عنها تناقضات مماثلة.. إن كل نظريات السيادة تعتبر متناقضة. فقد تنتخب، على سبيل المثال، الحاكم «الأكثر حِكمة» أو «الأفضل»، ولكن «الأكثر حكمة» قد يجد بحكمته أنَّه ليس هو الذي ينبغي عليه أن يحكم، وإنما الذي ينبغي عليه أن يحكم هو «الأفضل». وربما يقرِّر «الأفضل» بسخائه وجوده أن الذي ينبغي عليه أن يحكم هو «الأغلبية». ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أنَّه حتى هذه الصورة من نظرية السيادة والتي تطالب «بسيادة القانون» إنما تواجه الاعتراض نفسه. وهذا مفهوم، في الواقع، منذ أقدم العصور، كما تبيّن ملاحظة هيراقليطس: «يمكن أن يطالب القانون، أيضاً، بضرورة أَنْ تُطَاع إرادة رجل واحد».



ويمكن للمرء، فيما أعتقد، أن يقرِّر، إجمالاً لهذا النقد المختصر، أن نظرية السيادة في موقف ضعيف، من الناحيتَيْن الإمبيريقية والمنطقية معاً، وأقل ما يمكن المطالبة به هو أنه لا ينبغي تَبنّيها دون تأمّل دقيق للإمكانيات الأخرى.

2

وليس من العسير حقاً، أن نبيّن أنه يمكن تطوير نظرية للرقابة الديموقراطية من دون الوقوع في محالية السيادة. إذْ لا تنطلق النظرية التي تدور بخلدي، كما كان الحال من قبل، من مذهب الجود أو الاستقامة الذاتيَيْن لحكم الأغلبية، وإنما بالأحرى من الاستناد إلى الطغيان؛ أو بدقة أكثر، إنها تركن إلى القرار، أوإلى تبنّي الاقتراح، بتجنُّب الطغيان ومقاومته.

ذلك أنه يمكن التمييز بين نوعَيْن رئيسيَيْن من الحكومة. يتألف النوع الأول من حكومات يمكننا أن نتخلص منها دون إراقة للدماء - حتى عن طريق، مثلاً، انتخابات عامة. فيقال، إن المؤسسات الاجتماعية تنتج وسائل يمكن بها التخلص من الحكام عن طريق المحكومين، وأن تكفل التقاليد الاجتماعية أن هذه المؤسسات لن تتحطَّم ببساطة من قبل أولئك الذي في يدهم السلطة. ويتألف النوع الثاني من حكومات لا يمكن للمحكومين أَنْ يتخلَّصوا منها إِلّا بثورة ناجحة، وذلك في معظم الحالات وليس في كلها. وأقترح أن يوضع مصطلح «ديموقراطية» كعنوان مختزل، على الحكومة من النوع الأول، ومصطلح «طغيان» أو «ديكتاتورية» على النوع الثاني. وينطبق هذا إلى حدّ كبير، على الاستخدام التقليدي. بَيْدَ أنني أود أن أوضّح أن



لا شيء من حجّتي يعتمد على اختيار هذه العناوين، فإذا أراد شخص أن يعكس هذا الاستخدام (كما يحدث كثيراً في أيامنا هذه)، عليّ أن أقول ببساطة إنني مع ما يسميه «طغياناً» وضد ما يسميه «ديموقراطية»؛ كما يتعيَّن عليّ أن أنبذ، باعتبار أن ذلك غير ملائم، أَيَّ محاولة لكشف ما تعنيه «ديموقراطية» بصورة «حقيقية» أو «جوهرية» عن طريق، مثلاً، ترجمة المصطلح «حكم الشعب». (لأنه على الرغم من أن «الشعب» قد يؤثِّر على أفعال حكامه بالتهديد بالعزل إِلّا أنه لن يحكم نفسه أبداً بأي معنى عيني، عملي).

فلو استخدمنا العنوانَيْن كما هو مقترح، لكان في مقدورنا الآن أن نصف المقترح الذي يدعو إلى خلق وتطوير، وحماية المؤسسات السياسية من أجل تجنّب الطغيان، بأنه مبدأ السياسة الديموقراطية. ولا يعني هذا المبدأ أنه يمكن تطوير مؤسسات من هذا النوع على الإطلاق بلا عيب أو خطأ، أو تضمن أن السياسات المتبنّاة من قبل حكومة ديموقراطية ستكون على صواب أو صالحة أو حكيمة - أو حتى أفضل أو أحكم بالضرورة من السياسات المتبناة من قبل طاغية محب للخير. (ولأن مثل هذه التأكيدات ليست مطروحة، فيمكن تجنّب استحالة الديموقراطية). ومع ذلك، فما يمكن أن يكون متضمناً في تَبنّي المبدأ الديموقراطي هو الاعتقاد الراسخ بأن الرضى حتى بسياسة رديئة في ظلِّ مجتمع ديموقراطي (طالما كان في مقدورنا أن نعمل على التغيير السلمي) أفضل من الخضوع لطغيان، مهما كان حكيماً أو محبّاً للخير.. وفي ضوء هذا، لا تستند النظرية الديموقراطية إلى مبدأ الحكم للأغلبية، وإنما بالأحرى إلى اعتبار أن النظم المتعددة التي تدعو إلى المساواة في مجال الرقابة الديموقراطية، وذلك مثل الانتخابات العامة



والحكومة النيابية، ليست سوى دفاعات مؤسساتية مختبَرة جيداً ومؤثرة بشكل معقول ضد الطغيان، في إطار تقليد واسع الانتشار بعدم الثقة في النُّظُم التي تمارس الطغيان. كما أن هذه الدفاعات قابلة للتحسين بل هي تزوِّدنا بطرق تحسينها هذا.

وذلك الذي يقبل بالمبدأ الديموقراطي بهذا المعنى يصبح غير مضطر للنظر إلى نتائج الاقتراع الديموقراطي على أنها تعبير سيادي عمَّا هو صحيح.. وعلى الرغم من أنه سيقبل بقرار الأغلبية، لكي يجعل المؤسسات الديموقراطية تؤدّي عملها، إلَّا أنه سيشعر بأنه حرّ في معارضته بأساليب ديموقراطية، وفي السعي نحو مراجعته. وإذا عاش ليرى ذلك اليوم الذي يدمر فيه اقتراع الأغلبية المؤسسات الديموقراطية، فإن هذه التجربة الحزينة ستخبره فقط بأنه لا توجد طريقة مضمونة لتجنّب الطغيان.لكنّ ذلك لن يضعف قراره بضرورة مقاومة الطغيان، أو يظهر نظريته في صورة متناقضة.

3

وبعودتنا إلى أفلاطون، سنكتشف أنه بتأكيده على مشكلة «مَنْ الذي يحكم؟»، يفترض ضمنياً النظرية العامة للسيادة. أمَّا مسألة الرقابة المؤسساتية على الحكام، والتوازن المؤسساتي بين سلطاتهم، فقد استبعدت، لهذا السبب، من دون أن تُثار على الإطلاق. ولقد تحوّل الاهتمام من المؤسسات إلى المسائل التي تخصُّ الأفراد، وتضحى المشكلة الأكثر إلحاحاً الآن هي مشكلة اختيار القادة الطبيعيين، ومشكلة إعدادهم لتولّي القيادة.

وبالنظر إلى هذه الحقيقة يعتقد بعض الناس أن رفاهية الدولة،



في نظرية أفلاطون، تُعَدُّ مسألة أخلاقية وروحية في نهاية الأمر، وأنها تستند إلى أشخاص وإلى مسؤولية شخصية أكثر من استنادها إلى تشييد مؤسسات غير شخصية. وإنني لأعتقد أن هذه النظرة للنزعة الأفلاطونية تُعَدُّ نظرة سطحية. إِذْ إن جميع الأمور السياسية طويلة الأجل تعتبر مؤسساتية. ولا مَهرب من ذلك، ولا حتى بالنسبة إلى أفلاطون. فمبدأ القياد لا يُحلُّ مشكلات ذات طابع شخصي محل مشكلات ذات طابع مؤسساتي، وإنما استحدث فقط مشكلات مؤسساتية جديدة. بل إنه، كما سنرى، يحمِّل المؤسسات عبء القيام بمهمة تتعدَّى ما يمكن أن يكون مطلوباً بصورة معقولة من مجرّد مؤسسة، أعني، مهمة اختيار قادة المستقبل. لذا قد يكون من الخطأ الاعتقاد بأن التعارض بين نظرية التوازنات ونظرية السيادة إنما يناظر ذلك التعارض الذي يقوم بين نزعة مؤسساتية وأخرى شخصية. ومبدأ القيادة عند أفلاطون بعيد كل البعد عن تَبنّي نزعة شخصية خالصة،، لأنه يتضمن أداء المؤسسات، وربما يُقال حقاً إن وجود نزعة شخصية خالصة أمر مستحيل. بَيْدَ أنه ينبغي أن يُقال إن وجود نزعة دستورية خالصة أمر مستحيل أيضاً. حيث إن تشييد المؤسسات لا يتضمن فحسب قرارات شخصية هامة، بل إن توظيف حتى أفضل المؤسسات (مثل ألوان الضبط والتوازنات الديموقراطية) سيبقى على الدوام معتمداً، إلى حدٍّ كبير، على الأشخاص الذين يتولّون أمرها. فالمؤسسات شبيهة بالقلاع، يتوجَّب أن يُراعي حسن تصميمها وتجهيزها بالرجال.

وغالباً ما تُغفَل مسألة التمييز بين العنصر الشخصي والعنصر المؤسساتي في موقف اجتماعي من قبل منتقدي الديموقراطية، لأنهم وجدوا أن هذه المؤسسات لا تمنع بالضرورة دولة أو نظاماً سياسياً



من أن يخرق بعض المعايير الأخلاقية أو بعض المطالب السياسية التي ربما تكون ملحَّة بل وممتازة.لكنّ هذه الانتقادات تخطئ في توجيه هجومها؛ فهي لا تدرك ما قد يُتوقَّع من المؤسسات الديوقراطية أن تفعله، وما عسى أن يكون بديلاً عن المؤسسات الديموقراطية. فالديموقراطية (مُستخدماً هذا النعت بالمعنى المقترح أعلاه) إنما تقدم إطاراً مؤسساتياً لإصلاح المؤسسات السياسية. وهي تتيح إصلاح المؤسسات من دون استخدام العنف، وبالتالي باستخدام العقل في تصميم مؤسسات جديدة أو تعديل أخرى قديمة. وهي لا يمكن أن تقدّم تعليلاً. إِذْ إن مسألة المستوى الثقافي والأخلاقي لمواطنيها تُعدُّ مشكلة شخصية بدرجة كبيرة. (وأعتقد أن الفكرة التي تذهب إلى أن هذه المشكلة يمكن الإمساك بها، تباعاً، عن طريق إجراء تحسينات مؤسساتية وضبط تعليمي، فكرة مخطئة؛ (ولسوف أذكر لاحقاً بعض مبررات اعتقادي هذا). من الخطأ البيّن أن نلوم الديموقراطية بسبب عيوب سياسية لدولة ديموقراطية. وإنما ينبغي، بَدَلاً من ذلك، أن نلوم أنفسنا، أو بعبارة أخرى، أن نلوم مواطني الدولة الديموقراطية. ففي دولة غير ديموقراطية تكون الوسيلة الوحيدة لإنجاز إصلاحات معقولة، استخدام العنف لإسقاط الحكومة، وإدخال إطار ديموقراطي. وأولئك الذين ينتقدون الديموقراطية على أي أرضية «أخلاقية» يخفقون في التمييز بين مشكلات شخصية وأخرى مؤسساتية. وإصلاح الوضع هو من مسؤوليتنا. إن المؤسسات الديموقراطية لا يمكن أن تطوِّر نفسها إلى الأفضل، وإنما تعود مسألة التطوير هذه دائماً إلى الأشخاص أكثر منها إلى المؤسسات.ولكن إِذا أردنا إدخال تحسينات، فعلينا أن نوضح أي المؤسسات نرغب في تحسينها.



وثَمّة تمييز آخر في نطاق المشكلات السياسية يناظر ذلك الذي يكون بين أشخاص ومؤسسات. إنه ذلك الذي يكون بين مشكلات اليوم ومشكلات المستقبل. ففي حين تكون مشكلات اليوم ذات طابع شخصي إلى حدّ كبير، يتعيَّن أن يكون بناء المستقبل ذا طابع مؤسساتي بالضرورة. فلو كان مدخلنا إلى حلّ المشكلة السياسية هو سؤال «مَن الذي يحكم؟»، ولو كنا نتبنَّى مبدأ القيادة عند أفلاطون - وهو المبدأ الذي يقرّر أن الأفضل هو الذي ينبغي أن يحكم - إذنْ فإن مشكلة المستقبل ينبغي أن تأخذ صورة تصميم مؤسسات من أجل اختيار قادة المستقبل.

وهذه واحدة من أكثر المشكلات أهمية في نظرية التربية عند أفلاطون. ولن أتردَّد في مداخلتي عنها أن أقول إن افلاطون أفسد وأربك بشدة نظرية وممارسة التربية بربطها بنظريته في القيادة. والضرر الناتج أفدح من ذلك الذي وقع على علم الأخلاق بالمطابقة بين الجماعية والإيثار، وعلى النظرية السياسية بإدخال مبدأ السيادة. ولا يزال فرض أفلاطون بأنه يتعيَّن أن تكون مهمة التربية (أو بدقة أكثر، مهمة المؤسسات التعليمية) هي أن تختار قادة المستقبل، وأن تُدَرِّبهم على القيادة، هو الادِّعاء المسلَّم به على نطاق واسع حتى يومنا هذا. وبتحميل هذه المؤسسات أعباء تتعدَّى نطاق أي مؤسسة، يكون أفلاطون مسؤولاً جزئياً عن حالتها البائسة. ولكن قبل الدخول في مناقشة عامة لوجهة نظره المتعلقة بمهمة التعليم، أودُّ أن أعرض بتفصيل أكثر، نظريته في القيادة: القيادة للحكيم.



4

أعتقد أن من المرجَّح أكثر أن تكون نظرية أفلاطون هذه مدينة في عدد من عناصرها إلى تأثير سقراط. وإنني لعلى قناعة بأن أحد معتقدات سقراط الأساسية كانت عقلانيته الأخلاقية. ولعلَّني بهذا أستنتج (أ) مماثلته بين الجودة والحكمة، أي نظريته التي تذهب إلى أنه لا يوجد شخص يتصرَّف ضد معرفته الأفضل، وبأن الافتقار إلى المعرفة مسؤول عن كل الأخطاء الأخلاقية، (ب) نظريته بأن التميز الأخلاقي يمكن تعليمه، وأنه لا يتطلَّب أية استعدادات خلقية خاصة فيما عدا الذكاء الإنساني العام.

كان سقراط أخلاقياً ومفعماً بالحماسة. وكان نموذجاً للرجل الذي ينتقد أية صورة من صور الحكم بسبب عيوبه (وفي الواقع، فإن مثل هذا النقد يكون ضرورياً ونافعاً بالنسبة لأي حكم، على الرغم من أنه يكون ممكناً فقط تحت مظلَّة حُكْمٍ ديموقراطي). بَيْدَ أنه أَقَرَّ بأهمية الولاء لقوانين الدولة. وكما تصادف فقد أمضى معظم حياته تحت شكل من أشكال الحكم الديموقراطي، وكديموقراطي صالح وجد أن من واجبه أن يفضح عدم أهلية وادِّعاء بعض القادة الديموقراطيين في عصره. وقد عارض، في الوقت نفسه، أي شكل من اشكال الطغيان؛ ولو أخذنا في الاعتبار سلوكه الشجاع تحت حُكْم الطغاة الثلاثين لن تكون لدينا حجّة لافتراض أن انتقاده للقادة الديموقراطيين كان مدفوعاً بأي ميول معارضة للديموقراطية. ومن المرجح أنه طالب (مثله في ذلك مثل أفلاطون) بأن الأفضل ينبغي أن يحكم، والذي قد يعني، من وجهة نظره، الأكثر حكمة، أو أولئك الذين قد عرفوا شيئاً ما من العدالة. ولكن يتعيَّن علينا أن نتذكَّر أنه عنى بالعدالة عدالة المساواة



(كما أشارت إلى ذلك صفحات مقتبسة من محاورة جورجياس في الفصل الأخير)، وأنه لم يكن ذا نزعة مساواتية فحسب، وإنما كان أيضاً ذا نزعة فردانية - وربما الرسول الأعظم لعلم الأخلاق ذي النزعة الفردية لكل عصر. ولعلّنا ندرك أنه، إذا كان قد طالب بأن على الرجال الأكثر حكمة أن يحكموا، فقد شدَّد بوضوح على أنه لم يقصد من ذلك الرجال المتعلّمين، فقد كان، في الواقع، نزّاعاً إلى الشكّ في كل علم احترافي، سواء كان ذلك في الماضي أو علم الرجال المتعلّمين في جيله، السوفسطائيين.. وإنما كانت الحكمة التي قصدها من نوع مختلف. كانت ببساطة إدراك؛ ما أقل ما أعرفه! فقد علَّمنا، أن أولئك الذين لم يعرفوا هذا، فهم لم يعرفوا شيئاً على الإطلاق.. (وهذه هي الروح العلمية الحقة. ولا يزال يعتقد بعض الناس، كما اعتقد أفلاطون عندما نصَّب نفسه حكيماً عالماً بالفيثاغورية، أنه يتعيَّن تفسير اتجاه سقراط اللاأدري بالافتقار إلى نجاح علم عصره. بَيْدَ أن هذا إنما يُبيِّن فحسب أنهما لا يفهمون هذه الروح، وأنهم لا يزالون خاضعين للاتجاه السحري قبل السقراطي تجاه العلم، وتجاه العالم الذي يعتبرونه نوعاً من الكاهن الممجد الحكيم، المتعلّم، المطلع.. إنهم يحكمون عليه بكم المعرفة التي في حوزته بَدَلاً من اتخاذ إدراكه لما لا يعرفه كمقياس لمستواه العلمي، وأمانته العقلية معاً كما ذهب إلى ذلك سقراط).

ومن الأهمية بمكان، أن نفهم أن العقلانية السقراطية هذه تُعَدُّ مساواتية بلا جدال. لقد اعتقد سقراط أن كل شخص قادر على التعلُّم، ففي محاورة مينون، نراه يعلِّم عبداً صغيراً ترجمة ما نسميه الآن مبرهنة فيثاغورس، في محاولة للبرهان على أن أيَّ عبد غير متعلّم لديه القدرة على أن يفهم حتى المسائل المجرّدة، كما أن عقلانيته ضد النزعة



التسلطية أيضاً.. فوفقاً لسقراط ربما يمكن تعليم إحدى المهارات، مثلاً الخطابة، بطريقة دوغماطيقية بواسطة خبير.. بَيْدَ أن الحكمة، والمعرفة الحقة، والفضيلة أيضاً يمكن تعليمهم فقط بطريقة يصفها بأنها صورة من صور فن التوليد. ويمكن مساعدة أولئك المتلهفين إلى التعلّم على تحرير أنفسهم من أفكارهم المسبقة.. فيمكنهم تعلّم النقد الذاتي، وأن الحقيقة لا يمكن بلوغها بسهولة.. ولكن عليهم أيضاً أن يتعلّموا كيف يقرّرون ويركنون، بصورة نقدية، إلى قراراتهم وإلى بصيرتهم. وبالنظر إلى تعليم مثل هذا، يتضح كم يختلف المطلب السقراطي (إذا كان قد أثار هذا المطلب في وقت ما) الذي يدعو إلى أن الأفضل- أعني المستقيم عقلياً- ينبغي أن يحكم، عن المطلب السلطوي الذي يدعو إلى أن المتعلّم أكثر، أو عن المطلب الأرستقراطي الذي يدعو إلى أن الأفضل، أي، النبيل أكثر، يتعيَّن أن يحكم. (ويمكن تفسير اعتقاد «سقراط» بأنه حتى الشجاعة حكمة، على أنه نقد مباشر للعقيدة الأرستقراطية للبطل الذي ولد نبيلاً..)

بَيْدَ أن عقلانية سقراط الأخلاقية هذه سلاح ذو حدّين. حيث إن لها مظهرها المساواتي والديموقراطي الذي كان قد طوره أنتستين في ما بعد.لكن لها أيضاً مظهراً قد تنشأ عنه اتجاهات قوية معارضة للديموقراطية.. حيث إن تشديدها على الحاجة إلى الاستنارة، والتعليم، قد يُساء فهمها ببساطة على أنها مطلب لنزعة سلطوية. وهذا مرتبط بمسألة يبدو أنها قد حيّرت سقراط كثيراً؛ وهي مسألة أن أولئك الذين لم ينالوا قسطاً وافياً من التربية، وهم بالتالي ليسوا حكماء بدرجة كافية ليعرفوا نواقصهم، هم الذين في أَمَسِّ الحاجة إلى التربية. فالاستعداد للتربية يبرهن في حدّ ذاته على امتلاك الحكمة،



وفي الواقع، كل الحكمة التي ادَّعاها سقراط لنفسه. إذْ إن مَنْ يكون على استعداد للتعلُّم، يعرف أن ما يعرفه هو أقل القليل. أمَّا مَنْ لم يحصل على تربية، فإنه يبدو في حاجة إلى سلطة توقظه، حيث لا يُتوقع منه أن يكون ناقداً لذاته. بَيْدَ أن هذا العنصر الواحد للنزعة السلطوية كان متوازناً بصورة مدهشة في تعليم سقراط عن طريق التأكيد على أن السلطة لا ينبغي أن تطالب بأكثر من ذلك. إذْ يمكن للمعلّم الحق أن يثبت لذاته فقط عن طريق عرض ذلك النقد الذاتي يفتقر إليه غير المتعلّم «وأية سلطة في حوزتي إنما ترجع فقط إلى معرفتي أن ما أعرفه قليل»؛ هذه هي الوسيلة التي قد يكون سقراط برَّر بها رسالته لإيقاظ الناس من سباتهم الدجماطيقي. إن هذه الرسالة التعليمية التي آمن بها هي أيضاً رسالة سياسية، فقد أَحَسَّ بأن الوسيلة التي بها تتحسَّن الحياة السياسية للمدينة هي أن نعلِّم المواطنين أن ينتقدوا أنفسهم. وبهذا المعنى ادَّعى أنه «السياسي الوحيد لعصره»، وعلى النقيض من أولئك الآخرين الذين يتملَّقون الناس بدلاً من تأييد مصالحهم الحقة.

ولقد أمكن ببساطة أن تشوَّه هذه المماثلة السقراطية للنشاط التعليمي والسياسي في المطلب الأفلاطوني والأرسطي بأنه يتعيَّن على الدولة أن تولي عنايتها بالحياة الخُلقية لمواطنيها. كما يمكن أن تستخدم ببساطة لبرهان مقنع محفوف بالمخاطر بأن كل رقابة ديموقراطية إنما هي فاسدة أخلاقياً. لأنه كيف يتسنَّى لأولئك الذين يُنَاط بهم مهمة التعليم أن يُحكموا من قبل غير المتعلّمين؟ كيف يتسنَّى أن يُراقَب الأفضل من قبل الأقلّ مرتَبَةً منه بَيْدَ أن هذه الحجّة تُعدّ، بالطبع، غير سقراطية على الإطلاق. فهي تفترض سلطة للحكيم وللرجل المتعلّم، وتمضي أبعد كثيراً من فكرة سقراط المتواضعة



المتعلقة بسلطة المعلّم، بوصفها مؤسسة فقط على وعيه بحدوده الخاصة. إن سلطة الدولة في هذه المسائل عرضة لأن تبلغ هدفها، وهو في الواقع، على النقيض التام من هدف سقراط. إنها عرضة لأن تشيع جوّاً من الرضى الذاتي الدجماطيقي، ومن الغرور العقلي الواسع بدلاً من عدم الرضى ذي الطابع النقدي والتطلع نحو التحسين. ولا أعتقد أنه من الضروري التشديد على هذا الخطر الذي نادراً ما يتحقق بوضوح... فحتى مؤلف مثل كروسمان الذي فهم، على ما أعتقد، الروح السقراطية الحقة، يتفق مع أفلاطون في ما يسميه نقد أفلاطون الثالث للأثينيين: فالتربية التي يجب أن تكون مسؤولية الدولة الرئيسية، قد تُركت إلى النزوة الفردية... وهذه مرة أخرى مهمة كان يجب أن يؤتمَن عليها فقط رجل معروف بالاستقامة. إن مستقبل أي دولة إنما يستند على الجيل الأصغر، ولذلك فمن الجنون أن نَترك عقول الأطفال ليشكّلها الذوق الفردي، وقوّة الظروف. ولقد سببت سياسة عدم تدخل الدولة كارثة مماثلة فيما يتعلَّق بالمعلّمين ونُظَّار المدارس والمحاضرين السوفسطائيين..»لكن سياسة عدم تدخل الدولة الأثينية، التي انتقدها كل من كروسمان وأفلاطون، كان لها نتيجة لا تُقدَّر بثمن من حيث تمكين محاضرين معينين من السوفسطائيين من ممارسة التعليم، وعلى رأسهم أعظمهم جميعاً، سقراط. وعندما سقطت هذه السياسة فيما بعد، كانت النتيجة موت سقراط. وينبغي أن يكون هذا تنبيهاً بأن رقابة الدولة في مثل هذه الأمور يُعد أمراً خطيراً، وأن النداء من أجل «رجل الاستقامة الحق» قد يؤدّي ببساطة إلى إلغاء الأفضل. (ويعدُّ الإلغاء الحالي لبرتراند رسل حالة لصيقة الصلة بالموضوع). ولكن في ما يتعلّق بالمبادئ الأساسية، لدينا هنا مثال عن فكرة مسبقة



ضاربة جذورها أن السبيل الوحيد لسياسة عدم التدخل[1] هو مسؤولية الدولة الكاملة... وإنني لعلى قناعة بالتأكيد بأن مسؤولية الدولة أن ترى مواطنيها يتلقون تربية تمكِّنهم من المشاركة في حياة المجتمع، ومن الاستفادة من أية فرصة لتنمية مصالحهم الخاصة ومواهبهم؛ كما يتعيَّن على الدولة بالتأكيد أن تفهم (كما يشدِّد كروسمان بحق) أن عدم قدرة الفرد على الدفع لا ينبغي أن تحرمه من الدراسات العليا. وهذا يخصُّ، فيما أعتقد، وظائف الدولة الحمائية. ومع ذلك فالقول إن «مستقبل الدولة إنما يعتمد على الجيل الأصغر، وإنه لأجل ذلك من الجنون أن نسمح لعقول الأطفال أن تتشكَّل وفقاً للذوق الفردي»، يبدو لي أنه يفتح باباً واسعاً إلى الشمولية. إذْ لا ينبغي أن نستشهد باستخفاف بمصلحة الدولة كي ندافع عن تدابير قد تعرِّض للخطر أكثر أشكال الحرية قيمة، ألاَ وهي الحرية الفكرية. وعلى الرغم من أنني لا أدافع عن «سياسة عدم التدخل فيما يتعلَّق بالمعلّمين ونُظّار المدارس»، إلاّ أنني أعتقد بأن هذه السياسة أهم بما لا يُقاس لسياسة ديكتاتورية تعطي موظفي الدولة كامل القوّة لتشكيل العقول، ولمراقبة تدريس العلوم، وهي بذلك تساند السلطة المربية للخبير بسلطة الدولة، مخرِّبة العلم بالممارسة المعتادة لتدريسه بوصفه عقيدة سلطوية، ومحطِّمة الروح العلمية للبحث، روح البحث عن الحقيقة، كمقابل للاعتقاد في ملكيتها (أي الحقيقة).

ولقد حاولت أن أبيِّن أن عقلانية سقراط كانت ذات نزعة مساواتية وفردانية أساساً، وأن عنصر الشمولية المتضمنة فيها كان قد اختزل إلى

---

(1) وخصوصاً عدم تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية إلّا بمقدار ما يكون ذلك التدخل ضرورياً لصيانة الأمن وحقوق الملكية الشخصية. (المترجم)



أدنى حدّ بتواضع سقراط الفكري واتجاهه العلمي. أمّا عقلانية أفلاطون فهي تختلف عنها أشدّ الاختلاف. حيث إن «سقراط» الأفلاطوني في الجمهورية هو تجسيد للنزعة السلطوية الكاملة. (فحتى ملاحظته التي تنتقص من قَدْر نفسه لم تستند إلى معرفة بنواحي القصور فيه، وإنما بالأحرى إلى طريقة تهكّمية لتقرير تفوقه). لم يكن هدفه التربوي إيقاظ مَلَكَة النقد الذاتي على وجه العموم. وإنما هو بالأحرى، تلقين - تشكيل العقول والأرواح التي (وأكرّر اقتباساً من القوانين) «تصبح بطول العادة، غير قادرة تماماً على فعل أي شيء باستقلالية».

وفكرة سقراط العظيمة عن المساواة والتحرّر أنه من الممكن الجدل مع العبد، وأن هناك ربطاً عقلياً بين الرجل والرجل، وسيلة كونية للفهم المتبادل، أقصد «العقل»، هذه الفكرة قد استُبدِلت بمطلب الاحتقار التربوي للطبقة الحاكمة مقترناً بأشدّ أنواع الرقابة إحكاماً، حتى على المناقشات الشفهية.

ولقد شدَّد سقراط على أنه لم يكن في حوزته الحقيقة، وإنما على أنه كان مُنَقِّباً، وباحثاً، ومحبّاً للحقيقة. ولقد تمَّ التعبير عن هذا، كما أوضحه، باللفظ «فيلسوف»، أي، المحب للحكمة، والباحث عنها، كمقابل لـ«السوفسطائي»، أي الرجل الحكيم مهنياً. ولو أنه ادَّعى في أي وقت أنه يتعيَّن على رجال الدولة أن يكونوا فلاسفة، لكان قد عنى بذلك فقط أن يُلقي عليهم بمسؤولية زائدة، ألا وهي أَن يكونوا باحثين عن الحقيقة، وواعين بحدودهم.

كيف اهتدى أفلاطون إلى هذا المذهب؟ يبدو، من الوهلة الأولى، أنه لَمْ يعدّله على الإطلاق، عندما طالب بأن تؤول سلطة الدولة إلى الفلاسفة، وخصوصاً لأنه عرّف الفلاسفة، مثله في ذلك مثل سقراط،



بأنهم محبون للحقيقة.لكن التغيّر الذي أحدثه أفلاطون يُعَدُّ في الحقيقة مروعاً. فمحبه لم يعد الباحث الأكثر تواضعاً، وإنما هو المالك المتغطرس للحقيقة. فالمجادل المدرب، هو القادر على الحَدْس العقلي، أعني على الرؤية، والاتصال بالصور أو المُثُل السماوية الخالدة. والذي يحتل مكانة عالية فوق البشر العاديين جميعاً، هو «شبيه بإله؛ إنْ لم يكن.. مقدّساً»، في كل من حكمته وقوته. إذْ إن فيلسوف أفلاطون المثالي يقترب من كلية العلم وكلية القدرة معاً. إنه الفيلسوف - الملك. ومن الصعوبة بمكان، كما أعتقد، أن نتصور تعارضاً أكبر من ذلك الذي بين المثال السقراطي والأفلاطوني للفيلسوف. إنه التعارض بين عالمَيْن - عالم المتواضع المتفرِّد العقلاني، وعالم الشمولي نصف الإله.

ويثير مطلب أفلاطون الذي يدعو إلى أن الرجل الحكيم، مالك الحقيقة، يجب أن يحكم، «الفيلسوف المؤهل تماماً» - يثير في الواقع مشكلة اختيار وتربية الحكام. وقد يمكن أن تحل هذه المشكلة ببساطة، وفقاً لنظرية شخصانية خالصة (كمقابل لنظرية مؤسساتية) عن طريق إعلان أن الحاكم الحكيم سيكون في حكمته حكيماً بالقدر الكافي كي يختار الرجل الأفضل لخلافته. ومع ذلك لن يكون هذا مدخلاً مرضياً تماماً للمشكلة... فالكثير جداً سيعتمد على ظروف يتعذَّر التحكُّم فيها، فقد يحطم حادث في المستقبل استقرار الدولة. ولكن يجب أن تؤدّي محاولة التحكُّم في الظروف، والتنبؤ بما قد يحدث، والاستعداد له، إلى استبعاد الحلّ الشخصي الخالص، وأن نستبدل به حلاً مؤسساتياً... وكما ذُكر بالفعل، ينبغي دائماً أن تقود محاولة التخطيط للمستقبل إلى النزعة المؤسساتية.



5

ويمكن أن توصف المؤسسة التي يتعيَّن أن تعتني بقادة المستقبل بأنها الإدارة التعليمية للدولة. فهي المؤسسة الأكثر أهمية بكثير، من وجهة نظر سياسية خالصة، في مجتمع أفلاطون... إنها تمسك بمفاتيح القوّة... ولهذا السبب وحده يتعيَّن أن يكون واضحاً أن المراتب الأعلى للتربية على الأقل يجب أن تخضع للتحكم المباشر من قبل الحكّام. ولكن ثَمّة أسباب أخرى إضافية لذلك. أهمها، كما يقول كروسمان: إن «الخبير فقط و.... الرجل الذي اختبرت أمانته»، وهما اللذان من وجهة نظر أفلاطون يعنيان فقط الخبراء الأكثر حكمة، أي الحكّام أنفسهم، يمكن أن توكَل إليهم عن ثقة مهمة الإعداد النهائي لحكماء المستقبل بإدخالهم في الأسرار العليا للحكمة. ويتحقّق ذلك قبل كل شيء بالنسبة للجدل، أي فن الحَدْس العقلي، وتصور الأصول الإلهية، والصور أو المُثُل، وكشف النقاب عن السرّ الأعظم الذي يكمن خلف ظواهر الحياة اليومية للإنسان العادي.

فما هي مطالب أفلاطون المؤسساتية المتعلقة بهذه الصورة العليا من التربية؟ إنها حقاً مدهشة. فهو يطالب بأن يقبل فقط هؤلاء الذين تخطوا المراحل الأولى من العمر. «عندما تبدأ قوتهم الجسدية في الأفول، وعندما يكونون فوق عمر الواجبات العامة والعسكرية، حينئذٍ، وفقط حينئذٍ، ينبغي أَنْ يُسمَح لهم أن يدخلوا ساعة يشاؤون المجال المقدّس...» أي، مجال الدراسات الجدلية العليا. وتعليل أفلاطون لهذه القاعدة المدهشة واضح بشكل كافٍ فهو يخشى قوّة الفكر: «كل الأشياء العظيمة خطرة». إنها الملاحظة التي بها يُدخل العقيدة بأنه يخشى من تأثير الفكر الفلسفي الذي قد يُمَارس على العقول التي



ليست على شفا العمر المتقدم في السن. (وهو يضع ذلك على لسان سقراط، الذي مات دفاعاً عن حقه في المناقشة الحرة مع الأصغر سناً). ولكن هذا هو بالضبط ما ينبغي أن نتوقَّعه إِذا تذكَّرنا أن هدف أفلاطون الأساسي كان إيقاف التغيّر السياسي، وفي شبابهم سيقاتل أعضاء الطبقة العليا، أمَّا عندما يطعنون في السن بحيث لا يمكنهم التفكير باستقلالية، فإنهم سيتحوّلون إلى طلاب دجماطيقيين يتشرَّبون الحكمة والسلطة لكي يصبحوا بدورهم حكماء، وليسلموا حكمتهم ومذهب الجماعية والشمولية إلى أجيال المستقبل.

ومن المُثير أن أفلاطون، في فقرة تالية وأكثر إحكاماً،في محاولة أن يرسم الحكام في أنصع صورة، يعدّل اقتراحه. فهو يسمح الآن لحكماء المستقبل أن يبدأوا دراساتهم الجدلية الإعدادية في سن الثلاثين، مشدّداً بالطبع على «الحاجة إلى الحذر الشديد»، وأخطار «التمرد أو العصيان الذي يفسد العديد من الجدليين»، وهو يطالب بأن «يتحلَّى أولئك الذين قد يسمح لهم باستخدام الحجج بخصال «الانضباط والاتزان». ويساعد هذا التغيير بالتأكيد على تحسين الصورة... بَيْدَ أن الاتجاه الأساسي لم يتغيّر... ذلك لأننا نسمع، عند متابعة هذه الفقرة، أن قادة المستقبل لا ينبغي أن يبدأوا في الدراسات الفلسفية العليا – في الرؤية الجدلية لجوهر الخير – قبل أن يصلوا، بعد مرورهم بالعديد من الاختبارات والإغراءات، إلى سنّ الخمسين..

هذه هي تعاليم الجمهورية. ويبدو أن محاورة بارمنيدس تشتمل على رسالة مشابهة، لأن سقراط هنا يوصَف بأنه رجل شاب ألمعي وضع نفسه في مأزق خطير بعد أن عمل بنجاح على سبيل الهواية بالفلسفة الخالصة، عندما طُلب منه أن يقدِّم تعليلاً لمشكلات نظرية



المُثُل الأكثر دقة. وقد طرده بارمنيدس العجوز معاتباً إياه عتاباً رقيقاً بأنه يجب عليه أن يدرِّب نفسه ببراعة أكثر على فن التفكير المجرَّد قبل أن يغامر مرة أخرى بالدخول في مجال الدراسات الفلسفية العليا. ويبدو كما لو أننا قد تلقينا هنا (ضمن أشياء أخرى) إجابة أفلاطون - «فحتَّى سقراط كان فيما مضى صغيراً جداً على فن الجدل.» - لتلاميذه الذين أزعجوه من بداية اعتبرها مبتسرة. فما هو السبب الذي جعل أفلاطون لا يرغب في أن يكوِّن لقادته روح المبادرة أو الأصالة؟ الإجابة، كما أعتقد، واضحة. إنه يكره التغيّر ولا يريد أن يفهم أن تصحيح الأوضاع قد يصبح ضرورياً...لكن هذا التفسير لاتجاه أفلاطون لا يمضي بعيداً بدرجة كافية، فنحن نواجه هنا، في الواقع، بصعوبة أساسية لمبدأ القائد. فالفكرة الحقيقية لاختيار أو تعليم قادة المستقبل متناقضة ذاتياً. وقد يمكنك حل المشكلة، وإلى درجة ما، في مجال التفوّق الجسدي. إذْ ربما لا نواجه صعوبة في التحقق من اللياقة البدنية أو الشجاعة الجسدية. ولكن سر التفوق العقلي هو روح النقد، إنه الاستقلال العقلي. ويؤدّي هذا إلى صعوبات ينبغي أن نبرهن على أنها لا يمكن تذليلها بالنسبة لأي نوع من أنواع النزعة السلطوية. فالسلطوي سيختار عموماً أولئك الذين يطيعونه، ويُصدِّقونه، ويستجيبون لتأثيره. ولكن بفعله هذا يكون قد حصر نفسه في اختيار أشخاص متوسطي القدرة. لأنه يستبعد أولئك الذين يتمرَّدون، ويتشككون، ويتجرأون على مقاومة تأثيره. فلا يمكن لسلطة أن تسمح أبداً بأن يكون الشجعان عقلياً، أي أولئك الذين يتجرأون على تحدي سلطتها، هم النموذج الأكثر قيمة. فلسوف تظلّ السلطات، بالطبع، مقتنعة دائماً بقدرتها على اكتشاف روح المبادأة. ولكن ما يعنونه بهذا هو فقط إدراك سريع لنواياهم، ولسوف



يظلون إلى الأبد غير قادرين على فهم الاختلاف. (وربما ندرك هنا سرّ الصعوبة الخاصة باختيار القادة العسكريين الأكفّاء. إن مطالب النظام العسكري تضخم الصعوبات التي تناقش، بينما طرق التقدّم العسكري تؤدّي عادة إلى عزل هؤلاء الذين يتجرأون على التفكير لأنفسهم فيستبعدون عادة. فلا شيء أقل صحة، فيما يتعلّق بالمبادأة العقلية، من الفكرة التي تدعو إلى أن أولئك الذين يكونون مخلصين في الطاعة سيكونون أيضاً مخلصين في القيادة. وتنشأ صعوبات مماثلة إلى حدّ بعيد في الأحزاب السياسية: «فالرجل المطيع» لقائد الحزب نادراً ما يكون الخليفة الكفؤ...).

ولعلَّ الأمر يُفضي بنا هنا،إلى نتيجة على جانب ما من الأهمية، وإلى نتيجة أخرى يمكن تعميمها. إنه لمن الصعوبة بمكان تصميم مؤسسات من أجل اختيار البارزين. فقد يعمل الانتخاب المؤسساتي بطريقة مرضية للغاية لتحقيق بعض تلك الأهداف التي كان أفلاطون قد ذكرها، أي كبح التغيّر. ولكنه لن يعمل أبداً بطريقة مرضية، إِذا طلبنا أكثر من ذلك، فهو سيميل دائماً إلى استبعاد روح المبادرة والأصالة، وبتعميم أكثر، الكفاءات غير العادية وغير التقليدية. ولا يعدُّ هذا نقداً للنزعة المؤسساتية السياسية، وإنما هو فقط يعيد تأكيد ما سبق أَنْ قيل من أنه ينبغي علينا دائماً أن نهيئ أنفسنا لأسوأ القُوَّاد، على الرغم من أننا نحاول، بالطبع، أن نحصل على أفضلهم. وكذلك يعد هذا نقداً للاتجاه الذي يسعى إلى إلقاء العبء على المؤسسات، وخصوصاً المؤسسات التربوية، بتكليفها بالمهمة المستحيلة لانتخاب الأفضل، ولا يجب أبداً أن يكون ذلك مهمتها. إِذْ يحوّل هذا الاتجاه نظامنا التربوي إلى مُقرَّر عرقي ويتحوّل مقرّر الدراسات إلى حاجز عرقي. فبدلاً من تشجيع



الطالب على تكريس نفسه لدراساته من أجل التحصيل، وبَدَلاً من تشجيعه على الحب الحقيقي لموضوعه وللبحث، فإننا نشجِّعه على الدراسة من أجل مستقبله الشخصي. ونقوده إلى أَنْ يكتسب فقط تلك المعرفة التي تكون نافعة في اجتيازه للعقبات التي ينبغي أن يزيلها من أجل تقدمه. وبعبارة أخرى، حتى في مجال العلم، تكون مناهجنا للانتخاب مستندة إلى مناشدة طموح شخص ذي شكل فجٍّ إلى حدّ ما. (وهو رد فعل طبيعي لهذه المناشدة إِذا كان الطالب التوّاق للعلم يُنظر إليه بارتياب من قبل زملائه).

أمَّا المطلب المستحيل للانتخاب المؤسساتي للقادة العقلانيين فيعرِّض للخطر ليس فقط مصير العلم، بل أيضاً الذكاء.

ولقد قيل بحق، إن أفلاطون كان المخترع لمدارسنا الثانوية، ولجامعاتنا. ولا أعرف الحجّة الأفضل لوجهة نظر تفاؤلية للجنس البشري، ولا برهان أفضل لحبهم الجارف للحقيقة وآداب السلوك، ولأصالتهم وصلابتهم وصحّتهم، من حقيقة أن هذا النظام التربوي المخرِّب لم يدمِّرهم تماماً. فعلى الرغم من خيانة العديد من قادتهم، يوجد فعلاً عدد، من الكبار والصغار، المهذبين والأذكياء، والمنكبين على أعمالهم. يقول صمويل بتلر Samuel Butler: «إنني أتعجَّب أحياناً كيف كان ذلك العمل المزعج المرتكب غير محسوس بشكل أوضح، وكيف أن الرجال والنساء، الشباب والشابات قد نشأوا حسَّاسين وخيّرين كما كانوا، على الرغم من المحاولات التي بُذلت عن عمد لطمس وإعاقة نموهم. فالبعض تلقَّى الأذى من دون ريب، مما نتج منه معاناتهم حتى نهاية حياتهم، ولكن الكثير منهم بدا صغيراً وليس أسوأ، أمَّا البعض الآخر فكان الأفضل. ويرجع السبب في ذلك على ما يبدو



إلى أن الغريزة الطبيعية للشبان في أغلب الأحوال قد تمرَّدت بشكل مطلق ضد تدريبهم، وأنه مهما فعل المعلِّمون فلن يستطيعوا أبداً أن يرغموهم على الانتباه له».

وربما يُشار هنا إلى أن أفلاطون، في الممارسة، لم يبرهن على أنه ناجح تماماً بوصفه ناخباً للقادة السياسيين. إنني لا أقصد حقيقة النتيجة المخيبة للآمال لتجربته مع ديونيس الأصغر طاغية سيراقوسة، بقدر ما أقصد مشاركة أكاديمية أفلاطون في حملة ديو Dio الناجحة ضد كاليبوس Callipus الذي أضحى من أكثر رفاق ديو مدعاة للثقة. وبعد أن نصَّب ديو نفسه طاغية على سيراقوسة أمر بقتل هيراقليطس، حليفه (وربما منافسه). وبالاختصار بعد ذلك بقليل قُتِل هو نفسه من قبل كاليبوس الذي اغتصب عرش الطاغية، وفقده بعد ثلاثة عشر شهراً (ولقد قُتِل بدوره من قبل الفيلسوف الفيثاغوري لبتين Leptines..)لكن هذه الحادثة لم تكن الأولى من نوعها في مهنة أفلاطون كمعلّم... إِذْ نصَّب كليركس Clearchus، أحد أتباع أفلاطون وإيزوقراط نفسه طاغية على هيراقليا بعد تظاهره بأنه قائد ديموقراطي، ولقد قتله قريبه، كيون Chion، وهو عضو آخر في أكاديمية أفلاطون. (ولا يمكننا أن نعرف كيف تطوَّرت أحوال كيون، الذي يصنفّه البعض بأنه مثالي، لأنه سرعان ما قتل). إن هذه التجارب، وتجارب أخرى قليلة مماثلة لأفلاطون (الذي تباهى بعد تسعة عشر طاغية على الأقل من بين تلاميذه وشركائه السابقين) إنما تلقي الضوء على الصعوبات الخاصة المرتبطة باختيار الرجال الذين يُقلّدون السلطة بقوّة مطلقة. فمن الصعوبة بمكان أن نعثُر على رجل لن تتعرَّض شخصيته للفساد من جراء ذلك. وكما يقول اللورد أكتون - كل قوّة تفسد، والقوّة المطلقة تفسد على نحو مطلق.



بالاختصار، كان برنامج أفلاطون السياسي مؤسساتي أكثر منه شخصاني، ولقد تمنَّى أن يوقف التغيّر السياسي، وكان على التحكُّم أن يكون تربوياً ومؤسساً على نظرة سلطوية في التعليم - على سلطة الخبير الأكثر علماً و«الرجل المختبرة أمانته». هذا هو ما فعله أفلاطون بمطلب سقراط بأن يكون السياسي المسؤول محباً للحق وللحكمة أكثر من كونه خبيراً، وأنه يكون حكيماً فقط لو أنه عرف حدوده.



الفصل الثامن

الملك الفيلسوف

ولسوف تشيد الدولة النُّصُب التذكارية... كي تحتفل بذكراهم، ولسوف تُقدّم لهم الأضحية كأنصاف آلهة... كرجال مُنعمّين بنعمةٍ إلهية، وأشباه آلهة

أفلاطون

إن التعارض بين العقيدة الأفلاطونية والسقراطية أكبر مما قد بيَّنته حتى الآن. فلقد قلت: أن أفلاطون اتبع تعريف سقراط للفيلسوف. إِذْ نقرأ في الجمهورية: «على مَنْ نطلق اسم الفلاسفة الصادقين؟– على أولئك الذين يحبون الصدق.» كما نقرأ في الجمهورية أنه هو نفسه ليس صادقاً كل الصدق عندما يصوغ هذه العبارة. وهو لم يعتقد حقيقة فيها، لأنه يعلن بفظاظة في مواضع أخرى أن أحد الامتيازات الملكية للملك أن يفيد تمام الفائدة من استخدام الكذب والخداع: «فمن مهام حكام المدينة، قبل غيرهم، أن يقولوا الكذب، خادعين كلاً من أعدائهم ومواطنيهم على حدٍّ سواء من أجل مصلحة المدينة، ولا ينبغي لأي شخص أَنْ يمسّ هذا الامتياز».

يقول أفلاطون «لمصلحة المدينة»: ونجد مرة أخرى أن الاحتكام



إلى مبدأ المنفعة الجمعية هو الاعتبار الأخلاقي النهائي. إذْ تهيمن الأخلاق الاستبدادية على كل شيء، حتى على تعريف مثال الفيلسوف. ولا نكاد نكون في حاجة إلى ذكر أنه، عن طريق مبدأ النفعية السياسية نفسه، يُرغَم المحكوم على قول الحقيقة. «فلو قبض الحاكم على أي شخص آخر بتهمة بالكذب.. حينئذ سيعاقبه على إدخال عادة تؤذي سمعة المدينة وتعرِّضها للخطر..» فقط بهذا المعنى غير المتوَّقع بعض الشيء، يكون الحكام الأفلاطونيون - الملوك الفلاسفة- محبين للحقيقة.

1

ويوضح أفلاطون تطبيق مبدئه هذا الخاص بالنفعية الجمعية على مشكلة المصداقية بمثال الطبيب. والمثال مختار بعناية، لأن أفلاطون يحب أن يتصوَّر رسالته السياسية على أنها المداوية أو المنقذة للجسد العليل للمجتمع. وبصرف النظر عن هذا، فإن التداوي الذي يعزوه للدواء إنما يلقي الضوء على السمة الاستبدادية لمدينة أفلاطون، حيث مصلحة الدولة تسيطر على حياة المواطن من المهد إلى اللحد. ويفسِّر أفلاطون الدواء بوصفه شكلاً من أشكال السياسة، أو كما يعبِّر عن ذلك بنفسه، أنه «ينظر إلى اسقيلبوس، إله الطب، بوصفه سياسياً. «فهو يوضِّح أن فنّ الطب لا يجب أن تكون مهمته إطالة الحياة ولكن فقط مصلحة الدولة. «في جميع المجتمعات المحكومة بطريقة ملائمة، يكون لكلٍّ رجل عمله الخصوصي المحدّد له في الدولة. وهذا ما ينبغي عليه أن يفعله، وليس لدى المرء الوقت الذي ينفق فيه حياته في الوقوع فريسة المرض وتلقي العلاج. وبناء على ذلك «ليس من حقّ الطبيب أن يسهر على صحة رجل لا يمكنه أن يؤدّي واجباته العادية؛



لأن مثل هذا الرجل عديم النفع لنفسه وللدولة». ويُضاف إلى هذا اعتبار أن مثل هذا الرجل قد يكون له «أطفال من المحتمل أن يكونوا مرضى بالمثل». ومن الممكن أن يصبحوا أيضاً عبئاً على الدولة. (إن أفلاطون، في عمره المتقدم، يذكر الطبّ بمزاج شخصي أكثر، على الرغم من بغضه المتزايد للنزعة الفردية. فهو يشكو الطبيب الذي يتعامل حتى مع المواطنين الأحرار كما لو كانوا عبيداً، مُصدراً أوامره كطاغية، إرادته بمثابة قانون، ويندفع بعدئذ نحو المريض - العبد التالي، وهو يدعو إلى معاملة طبية أكثر تهذيباً وصبراً، على الأقل، بالنسبة إلى أولئك الذين ليسوا عبيداً). وفيما يتعلَّق بحق استعمال الكذب والخداع ينبِّه أفلاطون إلى أن هذا «نافع كطب فقط»، بَيْدَ أن حاكم الدولة، كما يشدِّد أفلاطون، لا يتعيَّن عليه أن يتصرَّف مثل بعض أولئك «الأطباء العاديين» الذين ليس لديهم الشجاعة لإعطاء أدوية قوية. فالملك الفيلسوف، المحب للحقيقة، بوصفه فيلسوفاً، يتعيَّن عليه، كملك، أن يكون «رجلاً أكثر شجاعة»، لأنه يتعيَّن عليه أن يكون عازماً على «إعطاء المزيد والمزيد من الأكاذيب والخدع»، ويسارع أفلاطون إلى إضافة «لمصلحة المحكوم»، والذي يعني، كما سبق أن عرفنا، وكما علمنا هنا مرة أخرى من إشارة أفلاطون إلى الطب، «مصلحة الدولة». (لاحَظَ كانط ذات مرة بروح مغايرة تماماً أن العبارة «المصداقية هي أفضل سياسة» فلا نزاع حولها).

فما نوع الأكاذيب التي فكَّر فيها أفلاطون وهو يحضُّ حكامه على استخدام دواءٍ قوي؟ يؤكِّد كروسمان بحق أن أفلاطون يعني «الدعاية، فن التحكم في سلوك.. الغالبية العظمى من المحكومين». ولقد فكّر أفلاطون بالتأكيد في أول الأمر؛ ولكن عندما يقترح كروسمان أن



المراد من أكاذيب الدعاية كان فقط الاستهلاك المحلي للمحكومين، في حين يتعيَّن على الحكام أن يكونوا أهل فكرٍ مستنيرين بكل ما تحمله الكلمة من معنى، فلا يمكنني عندئذٍ أن أوافقه على ذلك. وأعتقد، بالأحرى، أن قطع صلة أفلاطون الكاملة بأي شيء ممثّل لعقلانية سقراط ليس واضحاً في أي مكان أكثر من المكان الذي يعبِّر فيه مرتين عن أمله بأنه قد أمكن استمالة حتى الحكّام أنفسهم، على الأقل بعد أجيال قليلة، ليؤمنوا بكذبه الدعائي الأعظم، أعني تمييزه العنصري، وخرافته المتعلِّقة بالدم والوطن، المعروفة بخرافة المعادن في الإنسان والمولودين في الأرض. ونرى هنا أن مبادئ أفلاطون النفعية والاستبدادية تهيمن على كل شيء، حتى على امتياز الحاكم بمعرفة الحقيقة ومطالبته بذكرها. والباعث على رغبة أفلاطون بأنه يتعيَّن على الحكّام أنفسهم أن يعتقدوا في الكذب الدعائي هو أمله في زيادة تأثيره المأمون، أي تقوية حكم العرق السيد[1]، وفي الأساس، كَبْح كل تغيّر سياسي.

2

ويقدِّم أفلاطون خرافته المتعلّقة بالدم والوطن بتسليم فظّ على أنها احتيال. يقول سقراط في الجمهورية: «حسن إذن، هل في مقدورنا يا تُرى اختلاق إحدى الأكاذيب البسيطة التي ذكرناها بالفعل لتوِّنا؟ وإذا كنا محظوظين فإننا نستطيع بكذبةٍ واحدة كبيرة إقناع حتى الحكام أنفسهم - ولكن بلا شكّ بقية المدينة. «ومن المهم أن نلاحظ استخدام

(1) شعب يزعم أنه متفوق عرقياً على غيره من الشعوب، وأنه بالتالي مؤهَّلٌ لحكمها واستعبادها. (المترجم)



اللفظ «يقنع». أَنْ نقنع شخصاً ما بالاعتقاد في كذبه يعني بإحكام أكثر، أن نضلِّله أو نخدعه، وقد يكون من المناسب أكثر للتهكُّمية الصريحة للفقرة أن نترجم «يمكننا إذا كنا محظوظين، أن نخدع حتى الحُكام أنفسهم». ولكن أفلاطون يستخدم اللفظ «إقناع» كثيراً جداً، وورودها هنا يلقي بعض الضوء على الفقرات الأخرى. وقد يكون من الضروري أن نحذِّر من إمكانية وجود بعض الأكاذيب الدعائية في ذهن أفلاطون في فقرات مماثلة، ولا سيّما حيث يدافع عن فكرته بأن رجل الدولة يجب أن يحكم «بوسيلتي الإقناع والقوّة معاً».

وبعد إعلان «كذبته الكبرى» يعرض أفلاطون، أولاً مقدمة مطوَّلة تشبه إلى حدّ ما المقدمة المطوَّلة التي تسبق اكتشافه للعدالة، وذلك بَدَلاً من الانتقال مباشرة إلى رواية أسطورته؛ وهذا مؤشِّر، كما أعتقد، على شعوره بعدم الارتياح. فيبدو أنه لم يكن يتوقَّع من الاقتراح التالي أن يجد تعاطفاً كبيراً من قرائه. والأسطورة نفسها تقدِّم فكرتين. الأولى: هي أن نقوّي الدفاع عن الوطن الأم؛ وهي الفكرة التي تدعو إلى أن يكون محاربو المدينة من أهلها «مولودين في أرض وطنهم» ومستعدين للدفاع عن بلدهم التي هي أُمهم. هذه الفكرة القديمة والمعروفة تماماً ليست بالتأكيد سبب تردد أفلاطون (على الرغم من أن صياغته تدفعنا إلى ذلك ببراعة) ومع ذلك فالفكرة الثانية، أي «بقية القصة» هي أسطورة التمييز العنصري: «لقد وضع الله... الذهب في أولئك القادرين على الحكم، ووضع الفضة في المساعدين، والحديد والنحاس في الفلاحين والطبقات المنتجة الأخرى. «وهذه المعادن وراثية، ومن ثمَّ فهي خصائص عنصرية. وفي هذه الفقرة التي يُدخل فيها أفلاطون بتردّدٍ ولأول مرة تمييزه العنصري، يسمح بإمكانية أَنْ



يولد أطفال باختلاط معدن آخر يختلف عن معادن ذويهم، ويجب الاعتراف بأنه هنا إنما يعلن القاعدة التالية: «إذا ولد الأطفال في إحدى الطبقات الأدنى، بخليط من الذهب والفضة فإنهم سيوظَّفون حراساً، و... مساعدين.» بَيْدَ أنه يلغي هذا التنازل في فقرات لاحقة من الجمهورية (وأيضاً من القوانين)، وبصفة خاصة في قصة سقوط الإنسان وفي قصة العدد. وقد أشرنا إليهما جزئياً في الفصل الخامس. ونتعلَّم من هذه الفقرة أنه يتعيَّن أن يُستبعد أي خليط من أحد المعادن الدنيا من الطبقات العليا. ولذلك فإن إمكانية الخليط والتغيّرات المناظرة في المنزلة أو المرتبة إنما تعني فقط الأطفال المولودين في طبقة النبلاء، ولكن مَنْ بهم تخلّف يجب أن يُدفعوا إلى أسفل، لا أن يُرفع أي من المولودين في الطبقات الدنيا إلى أعلى. والطريقة التي يؤدّى بها أي خلط للمعادن إلى الدمار موصوفة في ختام فقرة قصة سقوط الإنسان: «ولسوف يمتزج الحديد بالفضة، والبرونز بالذهب، ولسوف يولَد من هذا الاختلاط التنوع وعدم الانتظام المُنافي للعقل؛ وعندما يولد هؤلاء سينجبون الصراع والعداء. وهذه هي الكيفية التي ينبغي أن نصف بها سلسلة النسب وميلاد النزاع أينما ينشأ». «إن هذا هو المدخل الذي ينبغي أن ننظر من خلاله إلى انتهاء أسطورة المولودين في الأرض بنبوءة تهكّمية لساخر خيالي «إن المدينة يجب أن تهلك عندما يكون حارسها الحديد والنحاس».

وأعتقد أن امتناع أفلاطون عن التصريح بعنصريته مباشرة في أكثر صورها تطرفاً، يشير إلى أنه كان يَعْلَم كَمْ كان ذلك سيكون متعارضاً مع الاتجاهات الديموقراطية والإنسانية في عصره.

وإذا اعتبرنا أن تسليم أفلاطون الأعمى بأن أسطورته المتعلِّقة بالدم



والوطن كانت أكذوبة دعائية، حينئذ يمثّل موقف المعلّقين من الأسطورة لغزاً محيراً إلى حدّ ما. إذْ يكتب آدم على سبيل المثال: «بدونها، سيكون التخطيط الحالي للمدينة غير مكتمل. فنحن نحتاج إلى بعض الضمانات لبقاء المدينة دوماً..؛ وما من شيء يساعدنا على مسايرة الأخلاقيات والروح الدينية السائدة في تربية أفلاطون أكثر من اكتشافه أن الضمان هو في الإيمان أكثر منه في العقل». ولعلّني أوافق (على الرغم من أن هذا ليس ما يعنيه آدم تماماً) على أنه ما من شيء يساعدنا على مسايرة الأخلاقيات الشمولية لأفلاطون أكثر من دفاعه عن الأكاذيب الدعائية. ولكنني لا أفهم تماماً كيف يمكن للمعلّق الديني والمثالي أن يعلن، ضمناً، أن الدين والإيمان يكونان على مستوى الكذب الانتهازي. لأن تعليق آدم، في واقع الأمر، يذكّرنا بنزعة هوبز العرفية، بوجهة النظر التي تقرِّر أن معتقدات الدين، رغم أنها غير صحيحة، إلّا أنها أكثر الوسائل السياسية نفعاً ولا غنى عنها. ويُبيّن لنا هذا الاعتبار أن أفلاطون، كان، في النهاية، عرفياً أكثر مما يمكن أن يعتقده المرء. إنه حتى لا يتورَّع عن تأسيس إيمان ديني بـ«العرف» (ويتعيَّن علينا أن نقدِّره على الصراحة التي اعترف بها أن ذلك مجرّد اختلاق). بينما بروتاغوراس العرفي الشهير كان يعتقد على الأقل أن القوانين، التي هي من صنعنا، قد صيغت بمعاونة إلهام إلهي. ومن الصعوبة بمكان أن نفهم لماذا يخفق أولئك المعلّقين على أفلاطون - الذين أثنوا عليه في حربه ضد عرفية السوفسطائيين المدمِّرة، ولتأسيسه نزعة طبيعية روحية مستندة في نهاية الأمر إلى الدين - في استهجانه لجعل العرف، أو بالأحرى الاختلاق، الأساس النهائي للدين. ففي الواقع، أن موقف أفلاطون من الدين، كما يتضح من «كذبته الملهمة» يطابق عملياً موقف كريتياس، عمّه المحبّب



إلى نفسه، والقائد اللامع للطغاة الثلاثين الذين أسسوا النظام الدموي المخزي في أثينا بعد الحرب البلوبونيزية. فلقد كان كريتياس، الشاعر، أول مَنْ مجَّد الأكاذيب الدعائية، التي ابتدعها والتي وصفها في أبيات قوية ممتدحاً الرجل الحكيم والبارع الذي ابتدع الدين، لكي «يقنع» الناس، أي يتوعَّدهم للدخول في الطاعة.

«وحينئذٍ، حضرَ فيما يبدو، ذلكَ الرجلُ الحكيمُ البارعُ،
المخترعُ الأولُ للخوفِ من الآلهة..
وحاكَ من نسيجِ خيالهِ قصةً، مَذْهَباً، هو الأكثرُ من بين نوعِه إغراءً،
حاجباً الحقيقة بأستارٍ من المعرفةِ الكاذبة.
فأنبأنا بمقرِّ الآلهةِ المرهوبةِ،
فوقَ، في الأقبيةِ الزرقاءِ الدوّارةِ، التي منها تُدَوّي الرعودُ،
وتتوهجُ أضواءُ البرقِ المخيفةِ، تَبْهُرُ العيونَ...
وهكذا فإنَّه يطوِّقُ الرجالَ بقيودٍ من الخوف، يحيطُهمْ بآلهةٍ في مقاماتٍ طليقةٍ،
وبتعاويذه سبى عقولَهم، وثَبَّط عَزْمَهم،
وتحوَّلت الفوضى إلى قانونٍ ونظام».

فالدين، في رأي كريتياس، ليس سوى فرية كبرى لرجل دولة عظيم وذكي. وآراء أفلاطون تشبه ذلك تماماً بصورة ملفتة للنظر، في كل من مقدمة الأسطورة في الجمهورية (حيث يعترف بفظاظة أن الأسطورة فرية) وفي القوانين حيث يقول: إن تنصيب الطقوس والآلهة يُعدّ «مادة خصبة لمفكِّر عظيم» ولكن هل هذه كل الحقيقة عن موقف أفلاطون الديني؟ وهل كان مجرّد انتهازي في هذا المجال؟ وهل كانت الروح



المختلفة تماماً في أعماله الأولى مجرّد إيحاءات سقراطية؟ ليس ثَمّة وسيلة بالطبع لحسم هذه المسألة بيقين، على الرغم من أنني أشعر، حَدْساً، أنه قد يكون ثَمّة شعور ديني حقيقي أكثر يظهر أحياناً في الأعمال المتأخرة. وأعتقد أنه حيثما تطرَّق أفلاطون إلى الأمور الدينية في علاقتها بالسياسة، فإن انتهازيته السياسية تزيح كل المشاعر الأخرى جانباً. وهكذا يطالبُ أفلاطون، في القوانين بتوقيع أشدّ العقوبة حتى على الأشراف أو الوجهاء، إذا ما انحرفت آراؤهم المتعلِّقة بالآلهة عن تلك التي قرَّرتها الدولة. فيجب أن تُحاكم أرواحهم أمام مجلس ليلي من المحققين، وإذا لم ينكروا، او إذا كرَّروا الإساءة، فإن تهمة الكفر تعني الموت. فهل نسي أن سقراط كان قد سقط ضحية لهذه التهمة ذاتها؟

ولقد أشار أفلاطون في مذهبه الديني المركزي إلى أن المُلهم لهذه المطالب هو بصفة رئيسية مصلحة الدولة أكثر منه الاهتمام بالإيمان الديني ذاته.

فهو يعلّمنا في القوانين، أن الآلهة تعاقب بشدة كلَّ أولئك الذين على الجانب الخاطئ في الصراع بين الخير والشر. وهو صراع يُفسَّر على أنه بين النزعة الجمعية والنزعة الفردية. وهو يصرُّ على أن الآلهة، تولي اهتماماً إيجابياً بالإنسان، فهي ليست متفرِّجة سلبية. كما أن من المستحيل استرضاءها، فلا الابتهالات ولا الأضحية بقادرة على زحزحتها قَيْدَ أُنْملة عن فرض العقاب. والمصلحة السياسية خلف هذه التعاليم واضحة، بل إنها وضحت أكثر في مطلب أفلاطون بأنه يجب على الدولة أن تحظر كل شكّ في أي جزء من هذه العقيدة الدينية - السياسية، وعلى وجه الخصوص في عقيدة أن الآلهة لا تمتنع أبداً عن العقاب.



وبالطبع، فإن انتهازية أفلاطون ونظريته في الكذب تجعلان من الصعوبة بمكان أَنْ نؤوِّل ما يقوله. فإلى أي مدى كان يؤمن بنظريته في العدالة؟ وهل كان ملحداً هو نفسه، على الرغم من مطلبه عقاب الملحدين الآخرين (الأقل شأناً)؟ على الرغم من أننا لا يمكن أن نأمل في العثور على إجابة شافية عن أي من هذه الأسئلة، إلّا أنه من الصعوبة بمكان، كما أعتقد، ومن غير السليم منهجياً ألّا نفسر الشكَّ لصالحه، وخصوصاً أنه لا يمكن الشكُّ، في الإخلاص المبدئي لمعتقده بأن ثَمّة حاجة ماسة إلى كَبْح كل تغيُّر. (ولسوف أعود إلى هذا في الفصل العاشر). ولا يمكننا أن نشك، من جهة أخرى، في أن أفلاطون إنما يخضع للحب السقراطي للحقيقة، وهو المبدأ الأكثر أهمية الذي يدعو إلى تقوية حكم طبقة الأسياد.

ومع ذلك، من الأهمية بمكان، أن نلاحظ أن نظرية الحقيقة عند أفلاطون تُعَدُّ أقل تطرفاً بعض الشيء من نظريته في العدالة. فالعدالة، كما رأينا، تُعرَّف، عملياً، بوصفها تلك التي تخدم دولته المستبدة. ولقد كان من الممكن، بالطبع، أن يعرِّف مفهوم الحقيقة بنفس الطريقة النفعية أو البراجماتية. فلقد كان في مقدور أفلاطون أن يقول: إن الأسطورة حقيقية، لأن أي شيء يخدم مصلحة دولتي يتعيَّن تصديقه، ومن ثم يتعيَّن أن يُنعَت بأنه «حقيقي»؛ ولا ينبغي أن يكون ثَمّة معيار آخر للحقيقة.

ولقد اتخذت، في النظرية، خطوة مماثلة بالفعل من قبل أتباع هيجل البراجماتيين، كما اتخذت، في الممارسة، من قبل هيجل نفسه وأتباعه العنصريين. بَيْدَ أن أفلاطون بروح سقراطية اعترف بصراحة أنه كان



كاذباً، والخطوة التي اتخذت من قبل مدرسة هيجل لم تكن لتخطر أبداً كما أعتقد، على بال أيٍّ من رفاق سقراط.

3

ونكتفي بهذا القدر عن الدور الذي لعبته فكرة الحقيقة في مدينة أفلاطون الفاضلة. ولكن بعيداً عن العدالة والحقيقة، لا زال علينا أن نفحص بعض الأفكار الإضافية مثل الخير، والجمال، والسعادة، إذا كنا راغبين في أن نزيل الاعتراضات التي أُثيرت في الفصل السادس، على تأويلنا لبرنامج أفلاطون السياسي بأنه شمولي صرف، وبأنه مستند إلى نزعة تاريخانية. ويمكن أن يُصَاغ مدخل لمناقشة هذه الأفكار، وأيضاً فكرة الحكمة، التي كانت قد نوقشت جزئياً في الفصل السابق، بالنظر في النتيجة السلبية إلى حدّ ما التي توصَّلنا إليها من مناقشتنا لفكرة الحقيقة. لأن هذه النتيجة تُثير مشكلة جديدة: لماذا يطالب أفلاطون بأنه يجب على الفلاسفة أن يكونوا ملوكاً، أو على الملوك أن يكونوا فلاسفة، إذا كان يعرف الفيلسوف بأنه محب للحقيقة، مصرًّاً، من جهة أخرى، على أنه يتعيَّن على الملك أن يكون «شجاعاً أكثر» وأن يستعين بالكذب؟.

الإجابة الوحيدة على هذا السؤال هي، بالطبع، أن أفلاطون يعني، في الواقع، شيئاً مختلفاً تماماً عندما يستخدم اللفظ «فيلسوف». ولقد رأينا حقاً، في الفصل السابق أن فيلسوفه ليس الباحث المخلص عن الحكمة، بل المالك المتغطرس لها. فهو رجل متعلِّم، عاقل، ولذلك، فما يطالب به أفلاطون هو حكم الطبقة المتعلّمة - السوفوقراسية sophocracy، لو جاز لي أن أستخدم هذا التعبير. ولكي يتسنَّى لنا فهم



مطلبه هذا، يتعيَّن علينا أن نحاول العثور على نوع الوظائف التي تُغري حاكم مدينة أفلاطون أن يكون مالكاً للمعرفة، أو «فيلسوفاً مؤهَّلاً تمام التأهيل» كما يقول أفلاطون. ويمكن تقسيم الوظائف محل النظر إلى مجموعتين رئيسيتين، أعني تلك المرتبطة بتأسيس الدولة، وتلك المرتبطة بالحفاظ عليها.

4

أولى الوظائف وأكثرها أهمية للملك الفيلسوف هي أنه المنشئ والمشرِّع للمدينة. ولعلَّه يكون واضحاً لماذا يحتاج أفلاطون فيلسوفاً لهذه المهمة؟ فحتى تكون الدولة مستقرة، ينبغي أن تكون نسخة طبق الأصل للصورة أو المثال المقدّس للدولة. بَيْدَ أن الفيلسوف وحده هو الحاذق كلية في أرقى العلوم، وفي الجدل، وهو القادر على أن يرى، وعلى أن يستنتج، الأصل المقدّس. وتلقى هذه النقطة الكثير من الاهتمام في ذلك الجزء من الجهورية الذي يعرض فيه أفلاطون حُجَجَه عن سيادة الفلاسفة. فالفلاسفة «يحبون أن يروا الحقيقة»، والمحب الصادق يجب دائماً أن يرى الكل، وليس مجرّد الأجزاء. وهكذا فهو لا يحب، كما يفعل الناس العاديون، الاشياء المحسوسة و»أصواتها وألوانها وأشكالها الجميلة»، وإنما هو يريد «أن يرى، وأن يبدي إعجابه بالطبيعة الحقَّة للجمال» - صورة أو مثال الجمال. وبهذه الطريقة يعطي أفلاطون للمصطلح «فيلسوف» معنى جديداً، بأنه المحبُّ والرائي للعالم المقدَّس، للصور والمُثُل. فالفيلسوف، في حدِّ ذاته، هو الرجل الذي قد يصبح المؤسِّس للمدينة الفاضلة: «والفيلسوف الذي يتسامى إلى الإلهي المقدَّس قد يغمره الحافز لتحقيق رؤياه السماوية»، للمدينة المثالية، ولمواطنيه المثاليين. فهو مثل المخطِّط أو الرسام الذي «يتخذ



من الإلهي نموذجاً له» فالفلاسفة الحقيقيون وحدهم هم الذين يمكنهم «وضع التصميم الأساسي للمدينة»، لأنهم وحدهم الذين يمكنهم أَنْ يروا الأصل، وأَنْ ينسخوه، «يجعل أعينهم تطوف ذهاباً وإياباً، من النموذج إلى الصورة، والعودة من الصورة إلى النموذج».

ومثل الرسام يجب أَنْ يتلقَّى الفيلسوف العون من نور الخير والحكمة. ولسوف نضيف ملاحظات قليلة لهاتين الفكرتَيْنِ وعن دلالتهما بالنسبة للفيلسوف في وظيفته كمؤسس للمدينة.

ومثال أفلاطون للخير هو الأعلى في مرتبة الصور. إنه شمس العالم السماوي للصور أو المُثُل، الذي لا يسكب النور على كل الأعضاء الآخرين فحسب، وإنما هو المصدر الأول لوجودها. وهو أيضاً المصدر أو السبب لكل معرفة ولكل حقيقة. وهكذا فلا غنى للجدلي عن قوّة رؤية، وتقدير، ومعرفة الخير. ولأنه الشمس ومصدر الضوء في عالم الصُوَر، فإنه يمكّن الفيلسوف - الرسام من أن يدرك أجسامه. ولذلك فإن وظيفته هي الأكثر أهمية بالنسبة لمؤسس المدينة. بَيْدَ أن هذه المعلومة الصورية الخالصة هي كل ما يحصل عليه. إِذْ لا يلعب مثال أفلاطون للخير في أي مكان دوراً أخلاقياً أو سياسياً مباشراً أكثر، ولم نسمع أبداً أيَّ المآثر تكون خيّرة، أو تنتج الخير بصرف النظر عن مجموعة المبادئ الأخلاقية الجمعية المعروفة جيداً التي أدخلت تعاليمها من دون استعانة بمثال الخير. ولا تُثري معلوماتنا الملاحظات التي تقرِّر أن الخير هو الغاية، وأنه مرغوب من كل إنسان. ولا تزال هذه الصعوبة الفارغة ملحوظة أكثر في محاورة فيلوبوس حيث يُعرف الخير بمثال «الاعتدال» أو «الوسط». وعندما أقرأ التقرير الذي يقول



إن أفلاطون، في محاضرته الشهيرة «في الخير»، خَيَّب أمل المستمع غير المتعلِّم بتعريفه الخير «كفئة المحدد المدرك بوصفه وحدة»، فإن تعاطفي حينئذٍ يكون مع المستمع. ويقول أفلاطون بصراحة في الجمهورية إنه لا يستطيع أن يفسِّر ما يعنيه بـ «الخير». والاقتراح العملي الوحيد الذي نحصل عليه دائماً هو المشار إليه في بداية الفصل الرابع - بأن الخير هو كل شيء يصون، والشرّ هو كل شيء يؤدّي إلى الفساد أو الانحطاط. (ومع ذلك لا يبدو أن «الخير» هنا هو مثال الخير، وإنما هو بالأحرى خاصية للأشياء التي يجعلها تشبه المُثُل). وبناء على ذلك، الخير هو حالة الأشياء غير المتغيّرة، المكبوتة، إنها حالة الأشياء الساكنة.

ولا يبدو أن هذا يحملنا بعيداً عن نزعة أفلاطون الشمولية، ويؤدّي تحليل أفلاطون لـ «مثال الحكمة» إلى نتائج مخيبة للآمال بالمثل. فالحكمة، كما رأينا، لا تعني بالنسبة لأفلاطون التبصُّر السقراطي بالحدود الخاصة بالمرء، كما لا تعني ما قد يتوقَّعه معظمنا، من اهتمام ودود وتفهّم مفيد،، للإنسانية والشؤون الإنسانية. فرجال أفلاطون الحكماء مشغولو البال إلى حدّ كبير بمشكلات العالم العلوي، «ليس لديهم الوقت كي يتدنوا وينظروا في شؤون الناس...، إنهم يتطلَّعون ويحكمون قبضتهم على كل ما هو مرتَّب وعلى كل ما هو مُقاس». إنه نوع التربية الصحيح الذي يجعل الرجل حكيماً: «فالطبائع الفلسفية محبة لذلك النوع من التعلّم الذي يكشف لها الحقيقة، حقيقة أبدية لا تنشغل بمسائل النشوء والانحطاط». ولا يبدو أن معالجة أفلاطون للحكمة يمكن أن تحملنا أبعد من مثال كَبْح التغيّر.



5

على الرغم من أن تحليل وظائف مؤسس المدينة لم يكشف عن أي عناصر أخلاقية جديدة في مذهب أفلاطون، فإنه قد بيَّن أن ثَمّة تعليلاً محدداً عن داعي أن يكون مؤسس الدولة فيلسوفاً. بَيْدَ أن هذا لا يبرّر تماماً المطلب الذي يدعو إلى السيادة الدائمة للفيلسوف. وإنما هو يوضح فحسب لماذا يجب أن يكون الفيلسوف المشرِّع الأول، ولكنه لا يوضح لماذا نحتاج إليه كحاكم دائم؟ لا سيّما أن لا أحد من الحكام التاليين يجب أن يُدْخِل أي تغيّر. ومن أجل تبرير كامل للمطلب الذي يدعو إلى أن الفلاسفة يجب أن يحكموا، يلزم أن ننتقل إلى تحليل المهام المرتبطة بالحفاظ على المدينة.

لعلّنا نعلم من نظريات أفلاطون الاجتماعية أن الدولة متى تأسست ستظلُّ مستقرة طالما لم يحدث انشقاق في وحدة الطبقة المسيطرة. لذلك، فإن تربية تلك الطبقة هي الوظيفة الحافظة الكبرى للسيادة، وهي الوظيفة التي يتعيَّن أن تبقى طالما بقيت الدولة، فإلى أي مدى تبرِّر مطلب أنه يجب على الفيلسوف أن يكون حاكماً؟ لكي نجيب عن هذا السؤال، علينا أن نميّز مرة أخرى، في هذه الوظيفة، بين نشاطَيْن مختلفَيْن: الإشراف على التعليم، والإشراف على تحسين النسل.

فلماذا يتعيَّن أن يكون مدير التربية فيلسوفاً؟ ولماذا لا يكفي، متى تأسست الدولة ونظامها التربوي، أن نعيّن جنرالاً محنّكاً، ملكاً - جندياً للإشراف عليها؟ من الواضح أن الإجابة التي تقرِّر أن النظام التربوي يجب أن يخرِّج لنا ليس فقط جُنْداً بل وفلاسفة، وهو بالتالي يحتاج إلى جُنِدٍ يشرفون عليه، غير مرضية؛ لأنه لو لم يكن ثَمّة حاجة إلى الفلاسفة كمدراء للتربية وكحكّام دائمين، لما كانت لنا حاجة في نظام تعليمي



لتخريج فلاسفة جُدُد. إِذْ إن متطلبات النظام التربوي لا تستطيع أن تبرِّر في حدّ ذاتها الحاجة إلى فلاسفة في دولة أفلاطون، أو الفرض بأن الحكام يجب أن يكونوا فلاسفة. ولسوف يكون هذا مختلفاً، بالطبع، لو كان لدى تربية أفلاطون هدفاً فردانياً، بقطع النظر عن هدفه خدمة مصالح الدولة، أَنْ يكون الهدف، مثلاً، هو تطوير المؤهلات الفلسفية من أجل مصلحته الخاصة. ولكن عندما نرى، كما رأينا في الفصل السابق، كم كان أفلاطون مرتعباً من السماح بالفكر المستقل؛ وعندما نرى الآن أن الهدف النظري النهائي لهذا التعليم الفلسفي كان مجرّد «معرفة مثال الخير» العاجزة عن إعطاء سبب واضح لهذا المثال، حينئذ نبدأ في إدراك أن هذا لا يمكن أن يكون التفسير. ويقوى هذا الانطباع إذا تذكّرنا الفصل الرابع، حيث إننا رأينا أن أفلاطون طالب أيضاً بقيود في التربية «الموسيقية» الأثينية. وينبغي أن تُفسَّر الأهمية الكبرى التي يعلِّقها على التعليم الفلسفي للحكام بأسباب أخرى - بأسباب يتعيَّن أن تكون سياسية محضة.

والسبب الرئيسي الذي يمكن أن أراه هو ازدياد الحاجة إلى أقصى حدّ لسلطة الحكام. فلو كان تعليم المساعدين موظفاً بصورة مناسبة، فلسوف يكون ثَمّة الكثير من الجُنْد الصالحين. ومن ثم قد لا تكون المؤهلات العسكرية البارزة كافية لتأسيس سلطة لا يمكن تحدّيها وغير قابلة للتحدي. وينبغي أن يكون هذا مستنداً إلى ادعاءات أعلى. فيسندها أفلاطون إلى ادعاءات القوى الخارقة للطبيعة الأسطورية التي ينمّيها في قوّاده. فهم ليسوا مثل الناس الآخرين. إنهم ينتمون إلى عالم آخر، إنهم يتّصِلون بالسماوي. وهكذا يبدو أن الملك الفيلسوف هو، جزئياً، نسخة من ملك - كاهن قَبَلي، من المؤسسة التي قد أشرنا إليها



في معرض حديثنا عن هيراقليطس. (ويبدو أن مؤسسة الملوك - الكَهَنة القَبَليين أو رجال الطب أو الشامان[1]، لها تأثير على الطائفة الفيثاغورية القديمة بمحرماتها القَبَلية الساذجة بصورة تدعو إلى الدهشة. ويبدو أن معظم تلك المحرَّمات كانت قد أُسقطت من قبل أفلاطون. ولكن ظلّ ادعاء الفيثاغوريين بأساس سلطتهم الفائقة للطبيعة باقياً). وهكذا فإن التربية الفلسفية لأفلاطون لديها وظيفة سياسية محددة. إنها تضع علامة على الحكام وتقيم حاجزاً بين الحكام والمحكومين. (ولقد ظلّت هذه هي الوظيفة الرئيسية للتربية «العليا» حتى عصرنا هذا). ولقد اكتسبت الحكمة الأفلاطونية على نطاق واسع من أجل ترسيخ طبقة سياسية حاكمة مستقرة، يمكن أن توصف بأنها «طب» سياسي، مانحة قوى أسطورية لمالكيها، رجال الطب.

بَيْدَ أن هذه لا يمكن أن تكون الإجابة الكاملة عن سؤالنا المتعلّق بوظائف الفيلسوف في الدولة. وإنما تعني، بالأحرى، أن السؤال عن سبب الاحتياج إلى فيلسوف قد تغيَّر فقط، وأننا سنضطر الآن إلى إثارة سؤال مماثل عن الوظائف السياسية العملية للشامان أو لرجل الطب، وربما قد يكون لدى أفلاطون هدف محدّد عندما صمّم تدريبه الفلسفي المتخصص، ويتعيَّن علينا أن نبحث عن وظيفة دائمة للحاكم، مماثلة للوظيفة الوقتية للمشرِّع، ويبدو أن الأمل الوحيد في اكتشاف مثل هذه الوظيفة موجود في مجال تحسين نسل الجنس المسيطر.

6

إن أفضل طريقة لاكتشاف لماذا نحتاج إلى فيلسوف حاكم بصفة

---

(1) الكهنة الذين يعالجون المرضى بالسحر. (المترجم)



دائمة، هي أن نسأل السؤال: ماذا يحدث، وفقاً لأفلاطون، لدولة لا تُحكم بصفة دائمة من قبل فيلسوف؟ ولقد قدَّم أفلاطون إجابة واضحة لهذا السؤال. إذا كان حراس المدينة، حتى مدينة بالغة الكمال، جاهلين بمجموعة المعارف والتقاليد الفيثاغورية وبالعدد الأفلاطوني، فإن سلالة الحراس يجب أن تتدهور ومعها الدولة.

وكما أن العدد الأفلاطوني العرقي أو الزواجي يزوِّدنا بإطار لعلم اجتماعه الوصفي، وهو الإطار الذي يؤطِّر به فلسفته للتاريخ (كما يقول آدم)، فإنه أيضاً يضع إطاراً لمطلب أفلاطون السياسي الذي يدعو إلى سيادة الفلاسفة. وبعد ما قيل في الفصل الرابع عن الجذور الاجتماعية والسياسية لرعاة أو مربي سلالات القطيع في مدينة أفلاطون، ربما نكون مستعدين تماماً لأن نكشف أن مَلِكَه إنما هو مَلِكٌ مربٍّ. ولكن ربما لا يزال من المدهش إلى حدّ ما أن ينتهي الأمر بفيلسوفه أن يكون مربياً فلسفياً. إِذْ لَمْ تكن الحاجة إلى التربية العلمية، والرياضية - الديالكتيكية، والفلسفية أقل من الحجج القائمة خلف الادِّعاء بسيادة الفلاسفة.

ولقد تبيَّن من الفصل الرابع إلى أي حدّ كان التشديد على، والتوسع في، مشكلة الحصول على نسل نقيّ لكلاب الحراسة البشريين، وذلك في الأجزاء الأولى من الجمهورية. بَيْدَ أننا لم نصادف حتى الآن أي سبب معقول عن لماذا يتعيَّن أن يكون الفيلسوف الأصيل والمؤهَّل تماماً هو وحده المربِّي الحاذق والسياسي الناجح. ومع ذلك، فكما يعرف كل مُرَبٍ لسلالات الكلاب أو الخيل أو الطيور أن تحسين النسل بطريقة عقلانية مستحيل بدون نموذج، أو هدف يرشده في مجهوداته، أو مثال يحاول الاقتراب منه بوسائل التزاوج والانتقاء. وبدون معيار



مثل هذا، لن يستطيع أن يتحدث عن الفرق بين «ذرية جيدة» و«ذرية رديئة». بَيْدَ أن هذا المعيار نفسه ينطبق تماماً على المثال الأفلاطوني للجنس الذي يعتزم تربية سلالته.

فكما يستطيع الفيلسوف الحق وحده أي الجدلي، أن يرى، وفقاً لأفلاطون، الأصل السماوي للمدينة، فإن الديالكتيكي وحده هو الذي يستطيع أن يرى ذلك الأصل السماوي الآخر - صورة أو مثال الإنسان. وهو القادر وحده على استنساخ هذا النموذج، على إنزاله من السماء إلى الأرض، وعلى تحقيقه هنا. إنه مثال ملوكي، مثال الإنسان هذا. وهو لا يمثّل، كما اعتقد البعض، ما هو مشترك بين كل الناس؛ كما أنه ليس تصوراً كونياً لـ «الإنسان». وإنما هو، بالأحرى، الأصل الإلهي للإنسان، الإنسان الخارق غير المتغيّر؛ وهو إغريقي خارق، وسيّد خارق. ويتعيَّن على الفيلسوف محاولة أن يحقّق على الأرض ما يصفه أفلاطون بجنس الرجال «الأكثر ثباتاً، والأكثر رجولة، وفي حدود الإمكانيات، الأجمل تكويناً..؛ المولودين في طبقة النبلاء، ومن شخصية مرهوبة - ملهمة». هذا هو جنس الرجال والنساء «أشباه الآلهة، إِنْ لم يكونوا آلهة.. أشبه بتماثيل في غاية الجمال» - جنس جليل، مقدَّر له بالطبيعة أَنْ يتملَّك ويسود.

ولعلَّنا نرى أن الوظيفَتَيْن الأساسيتَيْن للملك الفيلسوف متماثلتان؛ فهو مضطّر إلى أَنْ يحتذي مثال الأصل السماوي للمدينة، وهو مضطر إلى أن يحتذي مثال الأصل السماوي للإنسان - وهو أيضاً الوحيد الذي يكون قادراً على - والذي لديه الحافز إلى - «أن يحقق، في الفرد وفي المدينة بالمثل، رؤياه السماوية». وفي مقدورنا الآن أن نفهم لماذا يخفّف أفلاطون من تلميحه الأول بأن المطلوب - في حكّامه - تميّزاً



أكثر من المعتاد حيث يدَّعي، في أول الأمر، أن مبادئ تربية الحيوان ينبغي أن تنطبق على جنس الإنسان. وأن نولي، كما يقول، عناية أكثر في تربية الحيوانات. «فإذا لَمْ نقم بتربيتها بهذه الطريقة، أفلا تعتقد أن جنس طيورك أو كلابك سيصيبه التدهور سريعاً؟» وعندما نستدلُّ من هذا على أنه يتعيَّن على الإنسان أن يُربَّى بنفس الطريقة الشديدة الحرص، يهتف سقراط: «يا للسماء!..» وما هو التميز الفائق الذي سنطلبه من حكامنا، إذا كانت نفس المبادئ تنطبق على جنس الإنسان!» وهذا الإعلان ذو دلالة؛ إنه أحد تلميحاته الأولى بأنه يمكن للحكّام أن يشكِّلوا طبقة «التميّز الفائق» التي لها منزلتها وتدريبها الخاصَّيْن، ومن ثم هو يهيئنا للمطلب الذي يدعو إلى أن يكونوا فلاسفة..لكن الفقرة لا تزال تحمل مغزى أكبر إلى حدّ ما من حيث إنها تقودنا مباشرة إلى مطلب أفلاطون بأنه يجب أن يكون من مهمة الحكّام، مثل أطباء جنس الإنسان، أن يُلَفِّقوا الأكاذيب ويدبِّروا الخدع. فالأكاذيب ضرورية، على ما يؤكِّد أفلاطون، «إذا أردت أَنْ يصل قطيعك حَدَّ الكمال الأعلى» لأن ذلك يحتاج إلى «ترتيبات يُحْفَظ سرُّها عن الجميع ما عدا الحكام، ذلك إذا ما أردت أن تظل جماعة الحراس في منأىً حقيقةً عن الشقاق..» وبالفعل، فمناشدة الحكام للمزيد من الشجاعة في تلفيق الأكاذيب كدواء قد صيغت في هذا السياق.. إنها تهيئ القارئ للمطلب التالي الذي يعتبره أفلاطون شديد الأهمية. إنه يُصدر مرسوماً بأنه يتعيّن على الحكام اصطناع «نظام عبقري للاقتراع، من أجل السيطرة على المساعدين الشبان، وحتى يلقي الأشخاص الذين لم يحالفهم الحظ تبعة ذلك على حظهم السيىء، وليس على الحكام» الذين يتحكَّمون، بسرية تامة، في عملية الاقتراع. وبعد هذه النصيحة الخسيسة مباشرة



لتفادي الاعتراف بالمسؤولية (والتي يضعها أفلاطون على لسان سقراط، لكي يُشهِّر بأستاذه العظيم)، يقدِّم «سقراط» اقتراحاً سرعان ما يتبنَّاه ويطوره جلوكون، والذي من أجل ذلك يمكن تسميته بالمرسوم الجلوكوني. أعني القانون الوحشي الذي يفرض على كل شخص من كلا الجنسين واجب الخضوع، طوال فترة الحرب، إلى رغبات الشجعان: «وما دامت الحرب مستمرة، فلا يمكن لأحد أن يقول له: «لا»، وبالتالي فإذا أراد الجندي أَنْ يمارس الحبَّ مع أي شخص سواء أكان ذكراً أم أنثى، فإن هذا القانون سيجعله توَّاقاً أكثر للفوز بثمن البسالة». وبذلك فلسوف تحصل الدولة، وهذا موضَّح بحذرٍ، على فائدتَيْن مختلفتَيْن - على أبطال كُثُر، بسبب التحريض، ومرة أخرى على أبطال أكثر، بسبب أعداد الأطفال المتزايدة من الأبطال. (وتوضَح الفائدة الأخيرة، على لسان «سقراط»، بوصفها أهم الفوائد بالنسبة للسياسة العنصرية طويلة الأمد).

7

ولا يتطلَّب هذا النوع من التربية تدريباً فلسفياً استثنائياً. ومع ذلك، تلعب التربية الفلسفية دورها الرئيسي في إبطال أخطار التدهور. فلكي نقاوم هذه الأخطار، نكون في حاجة إلى فيلسوف مؤهَّل تماماً، أي إلى شخص مدرَّب في الرياضيات البحتة (بما في ذلك علم الهندسة الفراغية)، وعلم الفلك البحت، وعلم التوافقيات[1] البحت، وفوق ذلك كله، علم الجدل. فمَنْ يعرف أسرار علم تحسين النسل الرياضي والعدد الأفلاطوني، كان هو وحده القادر على أَنْ يعيد للإنسان ويحفظ

---

(1) أي علم الأصوات الموسيقية. (المترجم)



له السعادة التي كان يتمتَّع بها قبل السقوط. ويجب أن نحتفظ بكل ذلك في ذهننا، بعد إعلان المرسوم الجلوكوني (وبعد فترة فاصلة تعامل خلالها مع التمييز الطبيعي بين اليونانيين والبرابرة، المناظر، وفقاً لأفلاطون، لذلك التمييز الذي يقوم بين الأسياد والعبيد)، عندما يعلن المذهب الذي يصفه أفلاطون بعناية بأنه مطلبه السياسي المركزي والممتاز إلى أقصى درجة - السيادة للملك الفيلسوف. ويُعلّمنا أن هذا المطلب وحده هو الذي يمكنه أن يضع نهاية لشرور الحياة الاجتماعية؛ وللشر المتفشي في البلاد، أي عدم الاستقرار السياسي، وأيضاً للسبب المتخفي خلف ذلك الشر المتفشّي في أعضاء الجنس البشري، أي التدهور الجنسي. وهذه هي الفقرة التي تتحدث عن ذلك.

يقول سقراط: «حسناً، إنني الآن على وشك أن أغوص في ذلك الموضوع الذي قارنته من قبل بأنه أعظم الموجات على الإطلاق. ومع ذلك يتعيَّن عليَّ أن أتحدث، حتى على الرغم من أنني أتنبأ بأن هذا سيجلب عليَّ طوفاناً من الضحك. ويمكنني في الواقع أن أراها الآن، هذه الموجة بالذات تتكسر فوق رأسي في هدير من الضحك والافتراء..» يقول جلوكون: «افضِ بما عندك!» ويستطرد سقراط «إلاّ إذا زُوِّد الفلاسفة في مدنهم بقدرة الملوك، أو إذا تحوَّل أولئك الذين نسميهم الآن ملوكاً وأوليجاركيين إلى فلاسفة أصيلين ومؤهَّلين تأهيلاً تاماً، وإنْ لم تنصهر القدرة السياسية والفلسفة (في حين أن العديد من الذي يتبعون الآن ميلهم الطبيعي نحو واحد فقط من هذين العنصرَيْن سوف يقمع بالقوّة)، إذا لم يحدث ذلك، يا عزيزي جلوكون، فلن يكون ثَمّة استقرار، ولن يتوقَّف الشرّ عن التفشّي في المدن، ولا، فيما أعتقد، في جنس الإنسان». (وهو الذي ردَّ عليه كانط بحكمة قائلاً: «أما تحوّل



الملوك إلى فلاسفة أو الفلاسفة إلى ملوك فمن الصعب أن يحدث، ولن يكون مرغوباً فيه، لأن امتلاك القوّة يُعطِّل دائماً العقل الحرّ..) ومع ذلك، يلزم ألاَّ يقوم الملك- أو الشعب الذي يحكم نفسه - بقمع الفلاسفة، بل يجب أن يترك لهم حق التحدّث العلني..

ولقد وصفت هذه الفقرة الأفلاطونية الهامة وصفاً مناسباً بأنها مفتاح المؤلَّف كله. فكلماتها الأخيرة «ولا، فيما أعتقد، في جنس الإنسان»، تُعَدُّ على ما أظن فكرة ثانوية ذا أهمية ضئيلة نسبياً في هذا المكان. ومن الضروري مع ذلك، أن نعلِّق عليها، لأن عادة المعالجة المثالية لأفلاطون قد أدَّت إلى التأويل بأن أفلاطون يتحدَّث هنا عن «الإنسانية»، باسطاً وعده للخلاص من نطاق المدن إلى نطاق «النوع الإنساني ككل..» ويتعيَّن أَنْ يُقال في هذا السياق، إن المقولة الأخلاقية لـ «الإنسانية» كشيء يتسامى على التمييز بين الأمم والأجناس، والطبقات، إنما تعد غريبة تماماً على أفلاطون. ولدينا، في الواقع، دليل كافٍ على عداء أفلاطون للعقيدة المساواتية، وهو العداء الذي يُفهم من اتجاهه نحو أنتستين، مريد سقراط القديم وصديقه. انتساب أنتستين أيضاً إلى مدرسة جورجياس، مثل الخيداماس وليكوفرون، ويبدو أنه كان قد طوَّر نظريتهما المساواتية إلى مذهب الأخوَّة لكلِّ البشر، والإمبراطورية الكونية للبشر. ولقد هوجمت هذه العقيدة في الجمهورية بربط عدم المساواة الطبيعي للإغريق والبرابرة بعدم المساواة الطبيعي للسادة والعبيد؛ ويتصادف كذلك أن هجومه يُطلق مباشرة قبل الفقرة المفتاح محل دراستنا هنا. لهذه الأسباب وغيرها، يبدو من المأمون أن نفترض أن أفلاطون، عند الحديث عن الشرّ المتفشي في جنس البشر، قد ألمح إلى نظرية سيطلع عليها قرَّاءه بصورة



كافية عند هذا المكان، أعني، إلى نظريته التي تذهب إلى أن رفاهية الدولة إنما تعتمد، في النهاية، على «طبيعة» الأعضاء الفرديين للطبقة الحاكمة، وأن طبيعتهم وطبيعة جنسهم أو ذريتهم، مهددة، بالتالي من شرور التربية الفردانية، والأكثر من ذلك، من التدهور الجنساني. وتنذر ملاحظة أفلاطون، بتلميحها الواضح للتعارض بين الثبات السماوي وشرّ التغيّر والانحلال بقصة العدد وسقوط الإنسان.

ومن الملائم جداً أن أفلاطون يلمِّح إلى نزعته الجنسانية في هذه الفقرة الرئيسية التي يعلن فيها مطلبه السياسي الأكثر أهمية. لأنه بدون الفيلسوف الأصيل، المؤهَّل تماماً، الذي تلقّى تدريباً في كل تلك العلوم اللازمة لعلم تحسين النسل، ستُفقَد الدولة. ويخبرنا أفلاطون، في قصته المتعلِّقة بالعدد وسقوط الإنسان، أن إحدى الخطايا الأولى والمميتة الناتجة عن الإغفال الذي اقترفه الحرّاس المنحطُّون سيكون فقدهم الاهتمام بعلم تحسين النسل، وبمراقبة واختبار نقاء الجنس، وبالتالي سيعيَّن حكّام غير لائقين تماماً لأداء مهمتهم كحرّاس، وهي مراقبة واختبار المعادن في الأجناس (التي هي أجناس هزيود وأجناسكم أيضاً)، الذهب والفضة والبرونز والحديد». إن الجهل بالعدد الزواجي الغامض هو الذي يؤدّي إلى كل ذلك. بَيْدَ أن هذا العدد كان بلا شكّ من اختراع أفلاطون الخاص. (إنه يفترض مسبقاً التوافقيات البحت، والذي يفترض بدوره الهندسة الفراغية، وهو علم حديث في العصر الذي كتب فيه الجمهورية). وهكذا نرى أن لا أحد سوى أفلاطون نفسه قد عرف سرّ، وملك مفتاح، الحراسة الحقة. ولكن هذا لا يمكن أن يعني إِلَّا شيئاً واحداً، أنَّ الملك الفيلسوف هو أفلاطون نفسه، والجمهورية هي مطالبة أفلاطون ذاته بالقوّة الملكية



- بالقوّة التي أعتقد أنها حقّه، للحفيد الوارث الشرعي لكودروس الشهير، آخر ملوك أثينا، الذي ضَحَّى بنفسه، وفقاً لأفلاطون، «لكي يحافظ على المملكة لأطفاله».

8

وما أَنْ نكون قد توصَّلنا إلى هذه النتيجة حتى تغدو أشياء عديدة، كانت قبل ذلك غير متصلة، مترابطة وواضحة. ولا نكاد نشكُّ، مثلاً، في أن مؤلِّف أفلاطون، المليء بالتلميحات عن المسائل والشخصيات المعاصرة لَمْ يُقْصَد به عملاً نظرياً بقدر ما كان يُقْصَد به إعلاناً سياسياً في موضوعه. يقول إ. آي تايلور. Taylor E. A.:» إننا نرتكب في حق أفلاطون أكبر الأخطاء، إذا تناسينا أن الجمهورية لم تكن مجرَّد تجميع لمناقشات نظرية عن الحكم... وإنما مشروعاً خطيراً لإصلاح عملي مقدَّم من رجل أثيني..، يشعل ناراً، كما يقول شيللي، برغبة عارمة من أجل إصلاح العالم». وهذا صحيح بلا شك، وكان يمكننا أن نستنتج من هذا الاعتبار وحده أن أفلاطون، في وصف ملوكه الفلاسفة، لا بدَّ أن يكون قد فكَّر في بعض الفلاسفة المعاصرين. ولكن وقت أَنْ كتبت الجمهورية، لم يكن يوجد في أثينا سوى ثلاثة رجال بارزين فقط يحقُّ لهم الادعاء بأنهم فلاسفة: أنتستين وإيزوقراط وأفلاطون نفسه. وإذا اقتربنا من الجمهورية وفي ذهننا هذا، لاكتشفنا في الحال أنه، في المناقشة المتعلِّقة بخصائص الملوك الفلاسفة، توجد فقرة مطوَّلة شَدَّد عليها أفلاطون بوصفها تحتوي على تلميحات شخصية. إنها تبدأ بتلميح لا يخطئه قارئ عن شخصية شعبية، هي ألكيبيادس، وتنتهي باسم مذكور بصراحة (وهو ثياجس، مع إشارة من «سقراط» إلى نفسه. فحواها أن القليل جداً يمكن وصفهم بأنهم فلاسفة أُصلاء، مؤهَّلين



لوظيفة الملك الفيلسوف. أما ألكيبيادس، الموجود في طبقة النبلاء، والذي كان النموذج المناسب، فقد هَجَرَ الفلسفة، على الرغم من محاولات سقراط إنقاذه. ولقد ظهر بعد ذلك أتباع غير أكفَّاء يدَّعون لأنفسهم الفلسفة المهجورة وغير المدافع عنها. وفي النهاية لم يتبق سوى حفنة من الرجال الجديرين بربطهم بالفلسفة. ومن وجهة النظر التي قد توصلنا إليها، فإننا نتوقع أن يكون «الأتباع غير الأكفَّاء» أنتستين وإيزوقراط ومدرستاهما، وأنهم نفس الناس الذين يطالب أفلاطون بأن «يُقمَعوا بالقوّة»، وكما يقول في بداية الفقرة المفتاح عن الملك الفيلسوف). وهناك بالفعل دليل مستقل يعزِّز هذا التوقع. ويتعيَّن بالمثل أن نتوقَّع أن «حفنة من الرجال الجديرين» تتضمن أفلاطون، وربما بعضاً من أصدقائه (ومن الجائز أن يكون ديو واحداً منهم)؛ وفي الواقع، فمتابعة هذه الفقرة لا تترك سوى ظل من الشك في أن أفلاطون يتحدَّث هنا عن نفسه: «فالذي ينتمي إلى هذه الزمرة الصغيرة.. يمكنه أن يرى حماقة الكثيرين، والإفساد العام لكل الشؤون العامة... والفيلسوف – مثل رجل في قفص للحيوانات المتوحشة.. لن يشارك في ظلم السواد الأعظم من الناس، بَيْدَ أن قوته لا تكفي للاستمرار في معركته وحده، إذْ إنه محاط بعالم من المتوحشين. سيُقْتَل قبل أَنْ يتمكَّن من فعل أي خير، لمدينته أو لأصدقائه... وبعد أن يفحص جيداً كل هذه النقاط، سيؤثر السلامة، ويقصر مجهوداته على عمله الخاص..» إن الاستياء الشديد المعبّر عنه في هذه الكلمات، والبعيد تماماً عن الروح السقراطية تشير بوضوح إلى أنها كلمات أفلاطون. ومع ذلك، بالنسبة للتقييم الشامل لهذا الاعتراف الشخصي، ينبغي مقارنته بما يلي:»إنه من المناقض للطبيعة أن يتوسَّل الملَّاح الماهر إلى البحارة



غير المَهَرة أن يقبلوا رئاسته، ولا أن ينتظر الرجل الحكيم على أبواب الغني... ولكن الإجراء الصحيح والطبيعي هو أن المريض، سواء أكان غنياً أم فقيراً، ينبغي أن يسرعَ إلى باب الطبيب. وبالمثل ينبغي على أولئك الذين يحتاجون لمن يحكمهم أن يحيطوا باب الذي يستطيع أن يحكم، ولا يجب أبداً أن يتوسل الحاكم إليهم ليقبلوا حكمه، إذا كان صالحاً بالفعل». فمن ذا الذي يمكنه أن يغفل نبرة الغرور الشخصي الهائل في هذه الفقرة؟ يقول أفلاطون: ها أنذا حاكمك الطبيعي، الملك الفيلسوف الذي يعرف كيف يحكم. إذا أردتني، يجب عليك أن تأتي إليّ، وإذا صممت، قد أصبح حاكمك. ولكنني لن أحضر إليك متوسِّلاً.

فهل اعتقد أنهم سيأتون إليه؟ وكالعديد من مؤلفات الأدب العظيمة، تُظهر الجمهورية أن مؤلِّفها كان يشعر بالآمال المبهجة والمفرطة للنجاح، يعقبها فترات من اليأس والقنوط. ولقد اعترى أفلاطون الأمل، في بعض الأحيان، على الأقل، أنهم سيأتون؛ وأن نجاح مؤلَّفه، مجد حكمته، سيجعلهم يأتون إليه.. ثم شعر بعد ذلك، أنهم سيحرِّضون فحسب على شَنِّ هجوم غاضب؛ وأن كل ما سيجلبه على نفسه كان «صَخَباً من الضحك وتشويهاً للسمعة» - وربما حتى الموت.

فهل كان طموحاً؟ إنه كان يحاول الوصول إلى النجوم - إلى التشبُّه بالآلهة. وأتساءل أحياناً عمَّا إذا كان جزء من حماسة أفلاطون راجعاً إلى حقيقة أنها تعبير عن كثير من الأحلام السرية.. وحتى حينما يجادل ضد الطموح، فإننا لا نشعر سوى بأنه كان مدفوعاً بهذا الطموح... فهو يؤكِّد لنا، أن الفيلسوف ليس طموحاً؛ وعلى الرغم من أنه «مقدَّر له أن



يحكم، فهو الأقل تلهفاً على ذلك...» ولكن السبب المفترض هو - أن مكانته عالية جداً. فمن كان قد تسامى مع الإلهي يمكنه أن يهبط من عليائه إلى الفانين على الأرض، مضحّياً بذاته من أجل مصلحة الدولة. إنه ليس توّاقاً؛ ولكن كحاكم طبيعي، ومنقذ، فهو مستعد لتلبية النداء. إِذْ إن الفانين المساكين يحتاجونه. وبدونه ستهلك الدولة، لأنه وحده يعرف سرّ كيفية المحافظة عليها - سر إيقاف التدهور...

وأعتقد أنه يجب علينا مواجهة حقيقة أن البحث عن القوّة يقف خلف سيادة الملك الفيلسوف. فالصورة الجميلة للسيد إنما هي صورة ذاتية. وعندما نكون قد شُفينا من صدمة هذا الاكتشاف، فإنه يمكننا أن نتطلّع من جديد إلى الصورة المفعمة بالرهبة؛ ولو كان في مقدورنا أن نقوّي أنفسنا بجرعة صغيرة من تهكمية سقراط، لما وجدناها رهيبة إلى هذا الحد. بل يمكن أن نبدأ في تبيّن سماتها الإنسانية، وهي في الواقع، إنسانية جداً. بل قد نبدأ في الشعور قليلاً بالأسف لأفلاطون، الذي كان يجب أن يرضى بتأسيس أستاذيته الأولى في الفلسفة بَدَلاً من ملكيته الأولى، فهو الذي لَمْ يستطع أبداً أن يحقق حلمه أبداً، المِثَالُ الملكيُّ الذي كوَّنه وفقاً لصورته الشخصية. بل إننا قد نجد في قصة أفلاطون، بعد أن تقوينا بجرعة من التهكّم، تشابهاً محزناً مع ذلك الهجاء الصغير والبريء غير المقصود للأفلاطونية، قصة «الدَّشهند[1] «الكلب القبيح» تونو Tono الذي يتصوَّر نفسه «كلباً عظيماً» ملكياً وفقاً لصورته الذاتية، (ولكنه يا لحسن الحظ، يكتشف في نهاية الأمر أنه فعلاً الكلب العظيم).

فيا له من صَنَم للضعف البشري، فكرة الملك الفيلسوف هذه. ويا له من تعارض بين هذه الفكرة وبين بساطة وإنسانية سقراط، الذي حذَّر

(1) الدشهند: كلب ألماني صغير طويل الجسم قصير القوائم. (المترجم)



رجل الدولة من مخاطر الافتتان بقوته الذاتية، بتميزه وبحكمته، وحاول أن يعلِّمه ما هو أكثر أهمية - وهو أننا جميعاً كائنات بشرية هَشَّة. ويا له من انحدار من عالم التهكم والعقل والصدق نحو مملكة أفلاطون العاقل الذي ترفعه قدراته السحرية عالياً فوق مستوى البشر العاديين، رغم أنه ليس عالياً تماماً بالقدر الذي يمنعه من استخدام الأكاذيب أو من إهمال التجارة المؤسفة لكل شامان - تجارة بيع اللعنات، وتكاثر اللعنات، في مقابل القوّة على رفقائه البشر.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل التاسع

الجمالية والكمالية واليوتوبية

«علينا أن نحطِّم كل شيء في البداية. فحضارتنا البغيضة يجب أَنْ تزولَ،قبل أن نستطيع جَلب أَيًّ تهذيبٍ إلى العالم».

مورلان

ثَمّة مداخلة معينة في علم السياسة متأصِّلة في برنامج أفلاطون، أعتقد أنها خطيرة إلى أبعد حد. وتحليلها يُعَدُّ ذا أهمية عملية كبيرة من وجهة نظر الهندسة الاجتماعية العقلانية. ويمكن أن توصف المداخلة الأفلاطونية، التي أعنيها، بأنها مداخلة الهندسة اليوتوبية، كمقابل لنوع آخر من الهندسة الاجتماعية التي أعتبرها النوع العقلاني الوحيد، والتي يمكن وصفها بالهندسة المتدرِّجة. أَمَّا المداخلة اليوتوبية فهي الأخطر، لأنها قد يبدو أنها البديل الواضح للنزعة التاريخية الصريحة - لمداخلة تاريخانية متطرفة تقتضي ضمناً أننا لا نستطيع تعديل مسار التاريخ، وتبدو، في الوقت نفسه، أنها تكملة ضرورية لنزعة تاريخية أقل تطرفاً، مثل نزعة أفلاطون التي تسمح بتدخل إنساني.

وربما توصَف المداخلة اليوتوبية على النحو التالي. لا بدّ أن يكون



لأيّ فعل عقلاني هدف معين. وهو عقلاني بنفس الدرجة لأنه يتعقب هدفه بوعي وباتساق، ولأنه تُحدَّد وسائله وفقاً لهذا الهدف.ولذلك فاختيار الهدف هو الشيء الأول الذي يتعيَّن أن نفعله إذا رغبنا في أن نؤدّي عملاً بصورة عقلانية، ويجب علينا أن نحدِّد بعناية أهدافنا الحقيقية أو النهائية، والتي منها يجب أن نميّز بوضوح تلك الأهداف الوسيطة أو الجزئية التي هي في الواقع وسائل فقط، أو خطوات على الطريق، نحو الهدف النهائي. وإذا أهملنا هذا التمييز، فعلينا أيضاً أن نهمل السؤال عمَّا إذا كانت تلك الأهداف الجزئية قادرة على دفعنا نحو الهدف النهائي، وبناءً عليه فسوف نخفق في التصرُّف العقلاني. فإذا ما طُبِّقت هذه المبادئ على حقل النشاط السياسي، فإنها تتطلب ضرورة تحديد هدفنا السياسي النهائي، أو الحالة المثالية، قبل الشروع في أداء أي فعل عملي. وفقط عندما يتمُّ تحديد هذا الهدف النهائي، على الأقل في صورة تقريبية، وفقط عندما يكون في حوزتنا شيء ما شبيهاً ببرنامج عمل للمجتمع الذي نهدف إليه. حينئذٍ فقط يمكننا أن نبدأ في أن نفكر في أفضل الطِّرق والوسائل لتحقيقه، وأن نرسم خطّة للفعل العملي. هذه هي الأوليات الضرورية لأي تحرُّك سياسي عملي يمكن أن يُطْلَق عليه اسم عقلاني، وخصوصاً للهندسة الاجتماعية.

هذه، باختصار، هي المداخلة المنهجية التي أدعوها بالهندسة اليوتوبية. وهي مقنعة وجذابة. كما أنها، في الواقع، نوع من المداخلة المنهجية التي يجذب كل هؤلاء الذين يتأثّرون بالأفكار المسبقة التاريخانية، أو الذين يعملون ضدّها، وذلك ما يجعلها الأخطر، ويجعل نقدها أكثر إلحاحاً.

وأودُّ قبل المضي قُدُماً في نقد الهندسة اليوتوبية بشكل أكثر



تفصيلاً، أَنْ أضع مخططاً تمهيدياً لمداخلة أخرى للهندسة الاجتماعية، أعني للهندسة المتدرِّجة. وهي أطروحة أعتقد أنها سليمة من الناحية المنهجية. إن السياسي الذي يتبنَّى هذا المنهج قد يكون، أو لا يكون، لديه برنامج عمل للمجتمع أمام ناظريه، وقد يأمل، أو لا يأمل، في أن يقيم الجنس البشري في يوم من الأيام دولة مثالية، ويحقق السعادة والكمال على الأرض. بَيْدَ أنه لن يدرك أن الكمال، حتى لو كان يمكن إحرازه بعيد المنال إلى حدّ كبير، وبالتالي الجيل الحالي أيضاً لديه شيء يطلب به، قد لا يكون هذ الشيء المطالبة بتحقيق السعادة، لأنه لا توجد وسائل مؤسساتية تجعل الإنسان سعيداً، ولكنه على الأرجح يطالب بألاَّ يكون تعيساً، طالما كان في الإمكان تفادي ذلك. وعندما يعاني الناس فإن مطلبهم يكون توفير كل مساعدة ممكنة. ولسوف تتبنَّى الهندسة المتدرِّجة، بناءً على ذلك، منهجاً للبحث عن، والكفاح ضد أعظم شرور المجتمع وأكثرها إلحاحاً، أكثر من البحث عن، والنضال من أجل، خيره النهائي الأعظم. وهذا الاختلاف بعيد عن كونه مجرّد اختلاف لفظي. وإنما هو، في الواقع، غاية في الأهمية. إنه الاختلاف بين منهج معقول لتحسين أحوال كثير من الناس، ومنهج، إذا ما اختُبر حقيقة، قد يؤدّي ببساطة إلى تزايد لا يُطاق في معاناة الإنسانية. إنه الاختلاف بين منهج يمكن تطبيقه في أي لحظة، ومنهج الدفاع عنه قد يصبح ببساطة وسيلة لفعل مؤجَّل بصفة مستمرة حتى تاريخ لاحق، عندما تكون الظروف أكثر ملاءمة. وهو أيضاً الاختلاف بين المنهج الوحيد لتحسين الأحوال الذي طُبِّق بنجاح حقيقي حتى الآن، في أي زمان، وفي أي مكان (بما في ذلك روسيا، كما سنرى) والمنهج حيثما



تمَّ تطبيقه، أدَّى فقط إلى استخدام العنف بدلاً من العقل، وتم استبعاد خطته الأصلية، إنْ لم يُستبعَد المنهج كلية.

وثَمّة حجّة لصالح هذا المنهج، فالمهندس التدرُّجي يمكنه الادِّعاء أن النضال المنظَّم ضد المعاناة والجَوْر والحرب يكون مدعوماً باستحسان وموافقة عدد كبير من الناس أكثر من النضال من أجل تأسيس مَثَل أعلى ما. يمكن التحقق من وجود الشرور الاجتماعية، أي الأوضاع الاجتماعية التي يعاني في كنفها العديد من البشر، بطريقة جيدة نسبياً. وأولئك الذين يعانون يمكن أن يحكموا بأنفسهم، ويمكن للآخرين بالكاد أن ينكروا أنهم لا يحبون تغيير أماكنهم. والأكثر صعوبة بكثير الجدل حول مجتمع مثالي. إذ إن الحياة الاجتماعية من التعقيد بحيث إن قليلاً من الناس - إن لم يوجد أحد على الإطلاق - يمكنه الحكم على برنامج عمل لهندسة اجتماعية على نطاق كبير، سواء أكان تنفيذه ممكن، أو كان سيفضي إلى تحسّن حقيقي؛ ونوع المعاناة التي قد تحيط به، وما عسى تكون وسائل تحقيقه. وعلى العكس من هذا فإن خطة عمل الهندسة المُتدرِّجة بسيطة نسبياً. فهي برامج عمل لمؤسسات منفردة، للصحة ولتأمين العاطلين عن العمل، مثلاً، أو تحكيم محاكم، أو وضع ميزانية لمعالجة الكساد، أو إصلاح تعليمي. فإنْ أخطأوا، لن يكون الضرر فادحاً، ولن يكون التعديل من جديد شديد الصعوبة. إنهم أقل مخاطرة، ولهذا السبب عينه أقل وَلَعاً بالجدل. ولكن لو كان من الأسهل التوصّل إلى اتفاق معقول عن الشرور الموجودة ووسائل مقاومتها، من التوصّل إلى الخير المثالي وسُبُل تحقيقه، إذن فثَمّة أمل أكبر في أننا باستخدام المنهج المتدرِّج قد نتغلَّب على أكثر المشكلات العملية صعوبة لكل إصلاح سياسي معقول، أعني استخدام العقل، بدلاً من الانفعال والعنف، في تنفيذ



البرنامج. ولسوف يكون ثَمّة إمكانية للتوصل إلى تسوية معقولة، ومن ثم لإنجاز التحسُّن بوسائل ديموقراطية. («التسوية» كلمة قبيحة، ولكن من المهم لنا أن نتعلَّم استخدامها الصحيح. فالمؤسسات إنما هي نتيجة لازمة للتسوية مع الظروف والمصالح، إلخ على الرغم من أننا كأفراد يتعيَّن أن نقاوم تأثيرات هذا النوع).

وعلى العكس من ذلك، فإن المحاولة اليوتوبية لتحقيق دولة مثالية، مستخدمة خطّة عمل للمجتمع ككل، تتطلَّب حكماً مركزياً قوياً للقلة. ولذلك فمن المحتمل أن تؤدّي إلى ديكتاتورية. وهذا ما أعتبره نقداً للمداخلة اليوتوبية، لأنني قد حاولت أن أُبين، في الفصل المعنون «في مبدأ القيادة»، أن الحكم السلطوي هو شكل من أشكال الحكم الذي يمكن الاعتراض عليه بشدة. وبعض النقاط التي لَمْ نتطرّق إليها في ذلك الفصل تقدّم لنا حججاً أكثر مباشرة ضد المداخلة اليوتوبية. فإحدى الصعوبات التي يواجهها ديكتاتور مطبوع على حب الخير أن يكتشف أن تدابيره تتفق مع النوايا الحسنة (كما رأى ذلك دي توكفيل بوضوح أكثر منذ مائة عامةمضت). وتنشأ الصعوبة من واقع أن الحكم الشمولي يجب أن يعوق النقد، وبالتالي لن يسمع الديكتاتور المطبوع على حب الخير بسهولة شكاوى تتعلَّق بالتدابير التي اتخذها. ولكن بدون مثل تلك المراجعة فلن يتمكَّن بسهولة من اكتشاف ما إذا كانت تدابيره قد حققت الهدف الخيّر المنشود. بل سيكون الموقف أسوأ بالنسبة للمهندس اليوتوبي. إذ إن إعادة بناء المجتمع يُعتبر مشروعاً كبيراً يتعيَّن أن يسبب إزعاجاً شديداً للعديد، وعلى امتداد طويل من الزمن. وبناءً على ذلك، فلسوف يصمُّ المهندس اليوتوبي آذانه عن العديد من الشكاوى،و ولسوف يكون من ضمن مهامه، في الواقع،



قمع اعتراضات غير معقولة. (ولسوف يقول، مثلما قال لينين: «لا يمكنك أن تصنع قرصاً من العجة من دون كسر بيض») ولكن يجب عليه في الوقت نفسه أن يقمع أيضاً النقد المعقول بالدرجة ذاتها. وثَمّة صعوبة أخرى للهندسة اليوتوبية تتعلّق بمشكلة خليفة الديكتاتور. ولقد أشرنا في الفصل السابع إلى بعض أوجه هذه المشكلة. إذ تُثير الهندسة اليوتوبية صعوبة مماثلة بل أكثر خطورة من تلك التي تواجه الطاغية المطبوع على حب الخير الذي يحاول أن يعثر على خليفة مطبوع على حب الخير مثله. إن اتساع المشروع اليوتوبي نفسه يجعل من غير المحتمل أن يحقّق أهدافه خلال حياة أحد المهندسين الاجتماعيين، أو حتى مجموعة من المهندسين. وإن لم يتابع الخلفاء المثال نفسه، إذن فإن كل معاناة الشعب من أجل هذا المثال قد ذهبت سدى.

ويؤدّي تعميم هذه الحجّة إلى نقد إضافي للمداخلة اليوتوبية. فمن الواضح أن هذه المداخلة ستكون ذات قيمة عملية فقط لو افترضنا أن خطة العمل الأصلية، ربما مع تعديلات معينة، تظلُّ أساساً للعمل حتى اكتماله. ولكن ذلك سيستغرق بعض الوقت... إنه سيكون وقت الثروات، ووقت التجارب والخبرات الجديدة في الحقل السياسي. ولذلك فمن المتوقع أن تتغيّر الأفكار والمُثُل. وما قد بدا أنه الدولة المثالية للناس الذين وضعوا خطة العمل الأصلية، قد لا يبدو كذلك بالنسبة لخلفائهم. فلو سلَّمنا بذلك، إذن لانهارت المداخلة برمّتها. إن الطريقة التي تقتضي في البداية تأسيس الهدف السياسي النهائي، ثم بعد ذلك البدء في التحرك نحوه عديمة الجدوى إذا سلمنا بأن الهدف قد يتغيَّر كثيراً أثناء عملية تحقيقه. وقد يثبت في أي لحظة أن الخطوات التي اتخذت حتى ذلك الوقت، إنما تبتعد بالفعل عن تحقيق الهدف الجديد.



ولو أننا غيَّرنا اتجاهنا وفقاً للهدف الجديد، لعرَّضنا أنفسنا حينئذ لنفس المخاطرة مرة أخرى. وعلى الرغم من كل التضحيات المبذولة، فقد لا نصل إلى أي مكان على الإطلاق. فأولئك الذين يفضِّلون خطوة واحدة نحو مُثُل بعيدة على تحقيق تسوية متدِّرجة، يجب أن يتذكروا دائماً أن الهدف لو كان بعيداً جداً، فقد يصبح من الصعوبة بمكان تقرير ما إذا كانت الخطوة المتخذة هي خطوة باتجاهه أم بعيدة عنه. ويحدث ذلك على وجه الخصوص إذا كان المسار متعرَّجاً، أو، بلغة هيجل الدارجة «جدلياً»، أو إذا لم يكن مخطّطاً له بوضوح على الإطلاق. (ويستند هذا إلى السؤال القديم والطفولي بعض الشيء الذي يُسأل إلى أي مدى يمكن أن تبرِّر الغاية الوسيلة. وبغّض النظر عن الادِّعاء بأنه لا يمكن أَنْ توجد غاية تبرِّر كل الوسائل، فإنني أعتقد أن الغاية المحددة بشكل معقول والقابلة للتحقيق يمكن أَنْ تبرِّر التدابير الوقتية التي لا يمكن أبداً لأية غاية أكثر بُعْداً أن تُبرِّرها).

ولعلَّنا نرى الآن أنه يمكن إنقاذ المداخلة اليوتوبية فقط عن طريق الاعتقاد الأفلاطوني في مَثَلٍ أعلى واحد، مطلق وثابت، علاوة على فرضَيْن إضافيَيْن، أعني (أ) أن ثَمّة مناهج عقلانية تحدّد نهائياً وعلى نحو حاسم ماهية هذا المثال، (ب) ما هي أفضل الوسائل لتحقيقه. ومثل هذه الفروض بعيدة الأثر يمكن أن تمنعنا من إعلان المنهجية اليوتوبية الغير ذات جدوى. ولكن حتى أفلاطون نفسه ومعظم الأفلاطونيين المتحمسين سيسلمون بأن البند (أ) غير صحيح بالتأكيد؛ وأنه لا يوجد منهج عقلاني لتحديد الهدف النهائي، ولكن، إذا وجد شيء، فهو نوع من الحَدْس فحسب. لذلك فأي اختلاف في الرأي بين المهندسين اليوتوبيين يجب أن يؤدّي، وفي غياب مناهج عقلانية، إلى



استخدام القوّة بدلاً من العقل، أي إلى العنف. ولو حدث أي تقدم في أي اتجاه محدد على الإطلاق، إذن فهو قد حدث رغماً عن المنهج المتبنَّى، وليس بسببه، وربما يُنسَب النجاح، على سبيل المثال إلى امتياز القادة، ولكن لا يتعيَّن علينا أن ننسى أبداً أن القادة الممتازين لا يمكن الإتيان بهم بمناهج عقلانية، وإنما بالحّ فقط.

ومن المهم أن نفهم هذا النقد بشكل مناسب؛ فأنا لا أنتقد المثال بزعم أنه لا يمكن أبداً تحقيقه، وأنه يتعيَّن دائماً أن يظلَّ يوتوبياً. إن هذا لن يكون نقداً صحيحاً، لأن العديد من الأشياء قد تحقَّق بالفعل، بينما كان قد أُعْلِن فيما سبق بطريقة يقينية أنها غير قابلة للتحقيق، وعلى سبيل المثال، تأسيس مؤسسات لتحقيق السلام المدني، أي لمنع الجريمة داخل الدولة؛ وأنا أعتقد، أن تأسيس المؤسسات المناظرة لمنع الجريمة الدولية، أي العدوان المسلَّح أو الابتزاز، رغم أنه يوسم عادة بأنه يوتوبي، إلَّا أنه لا يمثِّل مشكلة شديدة الصعوبة. فما أنتقده تحت اسم الهندسة اليوتوبية يُزكِّي إعادة بناء المجتمع ككل، أي تغيّرات واسعة للغاية يصعب حساب نتائجها العملية، بسبب خبراتنا المحدودة. إنها تدَّعي التخطيط العقلاني لكل المجتمع، على الرغم من أننا لا نملك المعرفة الواقعية الضرورية لإنجاز ادِّعاء طموح مثل هذا. ولا يمكننا أن نملك مثل هذه المعرفة، لأنه ليست لدينا خبرة عملية كافية في هذا النوع من التخطيط، فالمعرفة بالوقائع يجب أن تستند إلى الخبرة. ويمكن القول بأن المعرفة الاجتماعية اللازمة لهندسة على نطاق واسع لا وجود لها ببساطة في الوقت الحالي.

ومن منظور هذا النقد، من المرجَّح أن يُسلِّم المهندس اليوتوبي بالحاجة إلى الخبرة العلمية، وبالحاجة إلى تكنولوجيا اجتماعية



مستندة إلى خبرات عملية. بَيْدَ أنه سيجادل بأننا لن نعرف أبداً الكثير عن هذه المسائل لو أننا تراجعنا عن إجراء التجارب الاجتماعية التي يمكن وحدها أن تزوِّدنا بالخبرة العملية المطلوبة. وقد يضيف إلى ذلك بأن الهندسة اليوتوبية ليست سوى تطبيق المنهج التجريبي على المجتمع. فلا يمكن أن تحقق التجارب بدون أن يضمن ذلك تغييرات شاملة. ويتعيَّن أن تكون على نطاق واسع، بسبب السمة الخصوصية للمجتمع الحديث بكتله الجماهيرية الكبيرة. فتجربة في الاشتراكية، على سبيل المثال، إذا كانت مقتصرة على مصنع، أو على قرية، أو حتى على منطقة، فلن تعطينا ذلك النوع من المعلومات الواقعية التي نحن في أمسِّ الحاجة إليها.

ومثل هذه الحُجج التي تُقال لصالح الهندسة اليوتوبية إنما تُظهر فكرة مسبقة واسعة الانتشار إلى حدّ كبير ولا يمكن الدفاع عنها، وهي فكرة أن التجارب الاجتماعية ينبغي أن تكون على «نطاق واسع»، أن تشمل كل المجتمع إذا ما أُريد لها أن تتحقّق تحت شروط واقعية.لكنّ مجتمع، على الرغم من كونها على «نطاق ضيق»، أو كما يقال، بدون تثوير المجتمع ككل. إذ إننا نجري، في الواقع، مثل هذه التجارب طوال الوقت. فإدخال نوع جديد من التأمين على الحياة، أو فرض نوع جديد من الضرائب، أو إجراء تعديل جديد في قانون العقوبات، إنما تُعَدُّ كلها تجارب اجتماعية لها أصداؤها في المجتمع كله من دون إعادة بناء المجتمع ككل. وحتى الرجل الذي يفتتح دكاناً جديداً أو يحجز تذكرة للمسرح، إنما يجري نوعاً من التجارب الاجتماعية على نطاق ضيق، وكل معرفتنا بالشروط الاجتماعية تستند إلى الخبرة المكتسبة من خلال تجارب هذا النوع. والمهندس اليوتوبي الذي



نواجهه يكون على صواب عندما يشدِّد على أن تجربة في الاشتراكية ستكون ضئيلة الشأن لو أنجزت تحت شروط معملية، في قرية معزولة مثلاً، لأن ما نريد أن نعرفه هو كيف تحدث الأشياء في المجتمع تحت شروط اجتماعية طبيعية. بَيْدَ أن هذا المثال نفسه يبيِّن أين يكمن تحيُّز المهندس اليوتوبي. فهو مقتنع أنه ينبغي إعادة صياغة هيكل المجتمع ككل، عندما نجري تجربة عليه؛ وهو لذلك يمكنه تصور تجربة أكثر تواضعاً فحسب، كتجربة تُعيد صياغة الهيكل الكلّي لمجتمع صغير. بَيْدَ أن نوع التجربة التي يمكننا أن نتعلَّم منها أكثر تتمثَّل في تعديل مؤسسة اجتماعية واحدة في المرة الواحدة. لأن هذه الطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها أن نتعلَّم كيفية توليف المؤسسات في إطار عمل المؤسسات الأخرى، وكيفية ضبطها لكي تعمل وفقاً لمقاصدنا. وبهذه الطريقة وحدها يمكن أن نرتكب أخطاء، وأن نتعلَّم من أخطائنا، بدون المجازفة بمضاعفات قد تعرِّض للخطر الرغبة في إصلاحات مستقبلية. وفضلاً عن ذلك، من الضروري أن يؤدّي المنهج اليوتوبي إلى ارتباط دجماطيقي خطير ببرنامج عمل بُذِلَت من أجله تضحيات لا تُعَدُّ ولا تُحصى. ويتعيَّن أن تصبح المصالح القوية مرتبطة بنجاح التجربة. ولن يساهم كل هذا في عقلانية التجربة، أو في قيمتها العلمية. بَيْدَ أن المنهج المتدرِّج يسمح بتجارب متكررة وتعديلات مستمرة. وقد يؤدّي هذا، في الواقع، إلى موقفٍ مؤاتٍ، يبدأ فيه السياسيون بالبحث عن أخطائهم الذاتية بَدَلاً من محاولة طمسها لإثبات أنهم كانوا دائماً على صواب. ولسوف يعني هذا - وليس التخطيط اليوتوبي أو النبوءة التاريخية - إدخال المنهج العلمي في علم السياسة، لأن سرّ المنهج العلمي بكامله هو الاستعداد للتعلُّم من الأخطاء.



ويمكن أن تتعزَّز هذه الآراء، كما أعتقد، بمقارنة الهندسة الاجتماعية، بالهندسة الميكانية على سبيل المثال. فلسوف يزعم المهندس اليوتوبي بالطبع أن المهندسين الميكانيكيين يخطّطون أحياناً حتى لأكثر الآلات تعقيداً ككل، وأن برامج عملهم قد تُغطي، وتُخطّط سلفاً، ليس فقط نوع آلات معينة، وإنما المصنع كله الذي ينتج هذه الآلات. ولسوف يكون رَدّي على ذلك هو أن المهندس الميكانيكي يمكنه أن يفعل كل هذا لأن لديه خبرة كافية في جُعبته، أي النظريات المطوَّرة عن طريق المحاولة والخطأ. ولكن هذا يعني أنه يستطيع التخطيط لأنه قد ارتكب كل أنواع الأخطاء بالفعل؛ أو بعبارة أخرى، لأنه يركن إلى خبرة قد اكتسبها بتطبيق مناهج متدرِّجة. وتُعَدُّ آلاته الحديثة نتيجة لتحسينات صغيرة متعددة أُدخلت عليها. ويكون لديه عادة نموذج أولي. وفقط، بعد عدد كبير من التعديلات المتدرِّجة في مختلف أجزائها، يستطيع الانطلاق إلى مرحلة يرسم فيها خططه النهائية للإنتاج. وبالمثال فخطته لإنتاج هذه الآلة تضم عدداً كبيراً من الخبرات، وهي التحسينات المتدرِّجة التي أدخلتها المصانع الأقدم. لا يعمل المنهج الكلّي أو واسع النطاق إلّا بعد أن يكون المنهج المتدرِّج قد زوَّدنا بعدد كبير من الخبرات التفصيلية، وحتى ذلك لا يتم إلَّا في إطار هذه الخبرات. والقليل من الصنَّاع هم الذين يكونون على استعداد لبدء إنتاج آلة جديدة على أساس خطة العمل وحدها، حتى ولو كان قد صممها أعظم الخبراء، بدون أن يُصمم أولاً نموذجاً يتم تطويره على خطوات صغيرة لأبعد حدّ ممكن.

وربما يكون مفيداً مقابلة هذا النقد للمثالية الأفلاطونية في علم السياسة بنقد ماركس لما يسميه «اليوتوبية». فما هو مشترك بين نقد



ماركس ونقدي أَنَّ كلينا يطالب بواقعية أكثر. وأن كلينا يعتقد في أن الخطط اليوتوبية لا يمكن أن تتحقّق أبداً بالطريقة التي صيغت بها، لأن من الصعوبة بمكان أن يؤدّي أي فعل اجتماعي النتجية المتوقعة بالضبط. (ولا يضعف هذا، في رأيي، المداخلة المتدرِّجة، لأننا هنا قد نتعلّم، أو بالأحرى، ينبغي أن نتعلَّم - ونغير آراءنا، أثناء تأديتنا لمهمتنا) بَيْدَ أن ثَمّة اختلافات عديدة. ففي مجادلة ضد اليوتوبية، يدين ماركس في الواقع، كل هندسة اجتماعية - وهي نقطة نادراً ما فُهِمتْ. فهو يَتّهم التعويل على تخطيط عقلاني لمؤسسات اجتماعية بأنه غير واقعي تماماً، لأن المجتمع ينبغي أن ينمو وفقاً لقوانين التاريخ وليس وفقاً لخططنا العقلانية. وهو يقرِّر، أن كل ما في وسعنا أن نفعله هو أن نقلِّل من آلام مخاض العمليات التاريخية. وبعبارة أخرى، فإنه يتبنَّى اتجاهاً تاريخانياً راديكالياً، معارضاً لكل هندسة اجتماعية. بَيْدَ أن هناك عنصراً واحداً في اليوتوبية يميز على وجه الخصوص مداخلة أفلاطون يعارضه ماركس، على الرغم من أنه ربما يكون الأكثر أهمية من بين العناصر التي هاجمتها باعتبارها غير واقعية. إنه شمول اليوتوبية، محاولتها التعامل مع المجتمع ككل، متطرقة إلى كل شيء فيه. وهو الاقتناع بأن على المرء الاتجاه نحو جذر الشرّ الاجتماعي بعينه، وأن لا شيء أقل من الاجتثاث الكامل لجذور النظام الاجتماعي المؤذي الذي ينفع في هذا الشأن، وذلك إذا ما أردنا «جلب أية لياقة إلى هذا العالم» كما يقول دو جارد Du Gard، إنها باختصار، النزعة المتطرفة المتصلبة. (ولسوف يلاحظ القارئ أنني أستخدم هذا المصطلح بمعناه الأصلي والحرفي - وليس بالمعنى الشائع الآن كـ «تقدمية ليبرالية»، بل لتمييز الاتجاه الذي يقضي بـ«المضي نحو جذر المسألة». ويحلم



كل من أفلاطون وماركس بالثورة الكشفية النبوئية التي ستغيّر من شكل العالم الاجتماعي كله. وهذا الشمول، وهذه الراديكالية الصارمة للمداخلة الأفلاطونية (والماركسية بالمثل)، مرتبطة، في ما أعتقد، بنزعتها الجمالية، أي بالرغبة في بناء عالم ليس فقط أفضل قليلاً وأكثر عقلانية من عالمنا، بل متحرراً من كل بشاعته. ليس لحافاً واهناً، أو ثوباً قديماً مرقَّعاً على نحو رديء، وإنما رداء جديد تماماً، عالم جديد جميل حقاً... والنزعة الجمالية هذه، إنما هي، في الواقع، اتجاه يمكن فهمه إلى حدّ بعيد، وأعتقد أن معظمنا إنما يعاني قليلاً من أحلام الكمال هذه. (ولسوف يتبيّن،على ما آمل، من الفصل التالي، بعض الأسباب التي تدعونا إلى أن نفعل ذلك) لكنّ هذه الحماسة الجمالية تصبح ذات قيمة فقط لو أنها لُجِمَت بالعقل، وبالشعور بالمسؤولية، وبالدافع الإنساني على المعاونة. وإِلّا فإنها حماسة خطرة، عرضة لأن تتطور إلى شكل من أشكال العُصَاب أو الهستيريا.

ولن نعثُر في أي مكان على هذه النزعة الجمالية مُعَبَّراً عنها بقوّة أكثر مما هو عند أفلاطون. فأفلاطون كان فناناً، ومثل العديد من أفضل الفنانين، حاول أنْ يتصوَّر نموذجاً، هو «الأصل السماوي» لعمله، وأن «ينسخه» بإخلاص. ويشرح هذه النقطة عدد لا بأس به من الاقتباسات المذكورة في الفصل السابق. وما ينعته أفلاطون بأنه ديالكتيكي، إنما هو، في الأساس، الحَدْسُ العقليُّ لعالم الجمال الخالص. وفلاسفته المدرَّبون هم رجال «رأوا حقيقة ما هو جميل وعادل وخيّر». وفي مقدورهم أَنْ يُنزلوه من السماء إلى الأرض. وعلم السياسة، بالنسبة لأفلاطون، إنما هو الفن الملكي. وهو فن – ليس بمعنى مجازي قد نتحدَّث فيه عن فن معاملة الناس، أو فن إنجاز أشياء، وإنما بمعنى



حرفي أكثر للكلمة. فهو فن التأليف، كالموسيقى، أو الرسم، أو العمارة. إذ إن السياسي الأفلاطوني يؤلِّف مدناً، من أجل الجمال.

ولكن ينبغي هنا أن أحتجَّ. فلا أعتقد أن الكائنات الحية الإنسانية يمكن أن تُتخذ كوسائل لإرضاء رغبة فنان في التعبير عن ذاته. وينبغي أن نطالب، بالأحرى، بأن يمنح كل إنسان، إذا ما رغب في ذلك، الحق في تشكيل حياته بنفسه، بالقدر الذي لا يتداخل فيه كثيراً مع الآخرين. فبقدر ما أتعاطف مع الدافع الجمالي، أقترح أن يبحث الفنان عن تعبير في مادة أخرى. وأطالب، بأنه يجب على علم السياسة أن يدعم المساواة والفردانية؛ فأحلام الجمال يجب أن تخضع لضرورة مساعدة الناس في المحنة، والناس الذين يعانون الجَوْر، ولضرورة بناء مؤسسات تخدم مثل هذه الأغراض.

ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ العلاقة الوثيقة بين راديكالية أفلاطون المطلقة، المطالبة بمقاييس شاملة، ونزعته الجمالية. وتُعَدُّ الفقرات التالية أكثر تحديداً لذلك. ففي حديث أفلاطون عن «الفيلسوف الذي يتسامى مع الإلهي، يشير أولاً إلى أنه سوف يكون مأخوذاً بالحافز.. لتحقيق رؤيته السماوية في الأفراد كما هو الحال في المدينة». تلك المدينة التي «لن تعرف السيادة أبداً إذا لم يكن مصمِّموها فنانين يتخذون من الإلهي نموذجاً لهم». وعندما سُئل عن تفاصيل فنّ الرسم عندهم، يقدِّم سقراط الأفلاطوني الإجابة المدهشة التالية:»سيتخذون كقماش لهم مدينة وشخصيات الناس، ولسوف يجعلون قماشهم، أولاً وقبل كل شيء، نظيفاً - وهي مسألة ليست سهلة على الإطلاق. ولكن هذه بالضبط هي النقطة التي كما تعلّم، يختلفون فيها عن كل الآخرين. إنهم لن يبدأوا العمل في المدينة ولا في الأفراد (ولن يرسموا القوانين) حتى يُعطوا قماشاً نظيفاً أو حتى ينظِّفوه بأنفسهم».



وبعد ذلك بقليل يفسِّر أفلاطون ما في ذهنه عندما يتحدث عن تنظيف القماش. ويسأل جلوكون: «وكيف يمكن فعل ذلك؟» فيجيب سقراط: «كل المواطنين فوق سن العاشرة يجب أن يُطرَدوا من المدينة، ويُرحَّلوا إلى مكان ما في القطر، والأطفال الذين هم الآن غير واقعين تحت تأثير أساليب وعادات والديهم يجب أن يُنزعوا. كما يجب تربيتهم بطرق الفلسفة الحقة، التي سبق أن وصفناها، ووفقاً للقوانين «ولن يكون الفلاسفة، بالطبع، من ضمن المواطنين المطرودين؛ إنهم يبقون كمربين، كما سيبقى، على ما أعتقد، أولئك الذين يخدمونهم. وبنفس الروح يقول أفلاطون في السياسي عن الحكام المَلكيين الذين يحكمون وفقاً للعلم المَلَكي لفن قيادة الدولة: «فسواء حكموا بقانون أو بدون قانون، بإرادة التابعين أو بغير إرادتهم؛... وسواء طَهَّروا الدولة لخيرها، بقتل أو ترحيل أو «نفي» بعض المواطنين... فطالما تصرَّفوا وفقاً للعلم والعدالة، وحافظوا على... الدولة وجعلوها أفضل مما كانت، يتعيَّن الإعلان عن هذا الشكل من الحكم بأنه الوحيد الذي على حق».

هذا هو ما يعنيه بتنظيف القماش. يتعيَّن عليه استئصال المؤسسات والتقاليد القائمة. كما يتعيَّن عليه أن يُنقّي، ويُطهِّر، ويطرد، وينفي، ويقتل (والمصطلح الحديث المرعب المعبِّر عن ذلك هو أن «يُصَفّي») وعبارة أفلاطون هي بالفعل وصف حقيقي للاتجاه المتصلب لكل أشكال الراديكالية الصريحة – للرفض الاستطيقي للتسوية. ووجهة النظر التي ترى أن المجتمع يجب أن يكون جميلاً كقطعة فنية، لا تؤدّي إلى تدابير عنيفة ببساطة شديدة. بَيْدَ أن كلّ هذه الراديكالية والعنف غير واقعية وعقيمة. (ولقد تبيَّن هذا من مثال نمو روسيا. فبعد الانهيار الاقتصادي الذي أدَّى إلى تنظيف القماش كما سُمي بـ «شيوعية الحرب» قدَّم لينين



مؤلَّفه «السياسة الاقتصادية الجديدة»، وهو في الواقع نوع من الهندسة المتدرِّجة، على الرغم من خلوِّه من صياغة واعية لمبادئها أو لتقنيتها. وقد بدأ بترميم معظم قَسَمات الصورة التي كانت قد استؤصلت بمعاناة إنسانية هائلة. لقد أُعيد إدخال النقود، والأسواق، وتنوع الدخل، والملكية الخاصة - وحتى لفترة من الوقت، المشروعات الخاصة في الإنتاج - ولم تبدأ فترة الإصلاح الجديدة، إِلَّا بعد إعادة هذا الأساس).

ولكي ننتقد أُسس راديكالية أفلاطون الأستطيقية، ينبغي أَنْ نُميّز بين نقطتَيْن مختلفتَيْن. الأولى هي: ما يظنُّه بعض المتحدثين عن «نظامنا الاجتماعي»، وعن الحاجة إلى استبداله بـ «نظام»آخر، يشبه إلى حدّ كبير الصورة المرسومة على قطعة قماش والتي يتعيَّن علينا إزالتها تماماً قبل أن نرسم صورة أخرى. ولكن هناك بعض الاختلافات الشديدة. أحدها هو أن الرسام وأولئك الذين يتعاونون معه وأيضاً المؤسسات التي تجعل حياتهم ممكنة، وكذلك أحلامه وخططه لعالم أفضل، ومعاييره للياقة والأخلاق، هي جميعاً جزء من النظام الاجتماعي، أي الصورة التي يجب إزالتها. فإذا كان عليهم حقيقة تنظيف القماش، فلسوف يضطرون إلى تحطيم أنفسهم، وخططهم اليوتوبية. (وما يستتبع حينئذٍ ربما لن يكون نسخة جميلة لمثال أفلاطوني، إنما فوضى). ويصرخ الفنان السياسي، مثل أرشميدس، من أجل مكان خارج العالم الاجتماعي يمكنه أن يمارس فيه أعماله بهدوء، ولكن مثل هذا المكان لا وجود له، والعالم الاجتماعي يجب أن يستمر في الدوران أثناء أي إعادة بناء. وهذا هو السبب البسيط الذي يجعلنا مضطرين لإصلاح مؤسساته رويداً رويداً، حتى نكتسب خبرة أكبر في الهندسة الاجتماعية.



ويقودنا هذا إلى النقطة الثانية الأكثر أهمية، إلى اللاعقلانية المتأصِّلة في الراديكالية. إِذْ يمكننا، في كل الأحوال، أن نتعلَّم فقط بالمحاولة والخطأ، باقتراف أخطاء وعمل تحسينات، ولا يمكننا أبداً أَنْ نركن إلى الإلهام، على الرغم من أن الإلهامات قد تكون ذات قيمة أكبر طالما كان في الإمكان مراجعتها بالتجربة... وبناءً على ذلك، فمن غير المعقول افتراض أن إعادة بناء كامل لعالمنا الاجتماعي سيؤدّي في الحال إلى نظام كفء. وإنما ينبغي، بالأحرى، أَنْ نتوقَّع حدوث العديد من الأخطاء نظراً لافتقارنا إلى الخبرة، تلك الأخطاء التي لا يمكن استبعادها إِلَّا بعملية طويلة وشاقة من التعديلات الطفيفة؛ وبعبارة أخرى، بتلك الوسيلة العقلانية لهندسة متدرّجة ندافع عن تطبيقها. بَيْدَ أن أولئك الذين يكرهون هذه الوسيلة بوصفها راديكالية بصورة غير كافية، سوف يضطرون مرة أخرى إلى محو مجتمعهم من جديد، لكي يبدأوا مرة ثانية بقماش نظيف؛ ولأن البداية الجديدة لن تؤدّي، لنفس الأسباب، إلى الكمال أيضاً، فسيضطرون إلى تكرار هذه العملية دون الوصول إلى أية نتيجة... وأولئك الذين يعترفون بذلك ومستعدون لتَبنّي طريقتنا الأكثر تواضعاً للتحسينات المتدرِّجة، ولكن فقط بعد التنظيف الراديكالي الأول للقماش، لا يمكنهم إِلَّا بالكاد الهروب من النقد بأن تدابيرهم الشاملة والعنيفة الأولية كانت غير ضرورية على الإطلاق.

ولسوف تؤدّي بنا النزعة الجمالية والنزعة الراديكالية إلى أَنْ نَنْبُذَ العقل، وأَنْ نحلَّ محله أملاً يائساً في معجزات سياسية. وهذا الاتجاه اللاعقلاني الذي ينبثق من الافتتان بأحلام عالم جميل هو ما أسميه النزعة الرومانتيكية. فهي قد تبحث عن مدينتها السماوية في الماضي



أو في المستقبل، وهي قد تبشِّر بـ «العودة إلى الطبيعة» أو بـ «التقدم نحو عالم من الحب والجمال»؛ بَيْدَ أن جاذبيتها تكون موجَّهة دائماً إلى عواطفنا أكثر من عقلنا. بل إن أفضل النوايا لإقامة الجَنّة على الأرض إنما تنجح فقط في جعلها جحيماً - ذلك الجحيم الذي يجهِّزه الإنسان فقط لأخيه الإنسان.



خلفية الهجوم على أفلاطون



الفصل العاشر

المجتمع المفتوح وأعداؤه

ولسوف يعيدنا إلى طبيعتنا الأصلية، ويبرئنا، ويجعلنا سعداء ومباركين.

أفلاطون

لا يزال ثَمّة شيء مفقود من تحليلنا. الجدال بأن البرنامج السياسي لأفلاطون استبدادي خالص، والاعتراضات على هذا الجدال التي برزت في الفصل السادس، قد أدَّت بنا إلى فحص الدور الذي تلعبه في هذا البرنامج بعض الأفكار الأخلاقية كالعدالة، والحكمة، والحق، والجمال. وكانت نتيجة هذا الفحص واحدة دائماً. فقد وجدنا أن هذه الأفكار تلعب دوراً مهماً، بَيْدَ أنها لم تقد أفلاطون إلى ما وراء النزعة الاستبدادية والجنسانية. ولكن ما زال علينا أن نفحص واحدة من هذه الأفكار، ألا وهي فكرة السعادة. ولعلَّنا نتذكَّر أننا اقتبسنا من كروسمان في ما يتعلَّق بالاعتقاد أن برنامج أفلاطون السياسي هو في الأساس «خطة لبناء دولة كاملة يكون فيها كل مواطن سعيداً بحق». وأننا وصفنا هذا الاعتقاد بأنه أثر لميل نحو جعل أفلاطون مثالياً.. فإذا دُعيتُ لتبرير رأيي، لن أواجه صعوبة كبيرة في توضيح أن معالجة أفلاطون للسعادة



مماثلة تماماً لمعالجته للعدالة؛ وخصوصاً، أنها مستندة إلى نفس المعتقد بأن المجتمع هو بالطبيعة منقسم إلى طبقات، أو طوائف. إذْ يصرُّ أفلاطون على أن السعادة الحقَّة، لا يمكن تحقيقها إلَّا بالعدل، أي، باحتفاظ كل امرئ بمكانته. ويتعيَّن على الحاكم أن يجد السعادة في الحكم، والمقاتل في القتال، ويمكننا أن نستدلُّ من ذلك، والعبد في العبودية. وبقطع النظر عن أن أفلاطون يقول مراراً وتكراراً بأن ما يهدف إليه ليس هو سعادة الأفراد، ولا سعادة أي طبقة بعينها في الدولة، وإنما فقط سعادة الجميع، ويجادل بأن هذا ليس سوى نتيجة لحكم العدالة الذي بيَّنت أنه استبدادي الطابع، وإحدى الأطروحات الأساسية في الجمهورية هي أن العدالة فقط هي التي تؤدّي إلى سعادة حقيقية.

ونتيجة لذلك كله، يبدو أن التفسير المنطقي وغير القابل للدحض لأعمال أفلاطون يؤدّي بنا إلى تقديمه كسياسي حزبي استبدادي، غير ناجح في مشروعاته الفورية والعملية، وإنما ناجح جداً على المدى البعيد فقط في دعايته لتعطيل وإسقاط مدينة أبغَضَها من كل قلبه. ولكن لو صوَّرنا الأمر بهذه الطريقة الفظَّة، لشعرنا أن ثَمّة شيء مفقود بحق في هذا التفسير. إذْ إن المادة الجديدة جعلت المماثلة بين الأفلاطونية والنزعة الاستبدادية أكثر وضوحاً فقط.

والنقطة الوحيدة التي جعلتني أشعر أن بحثي عن دحض هذا التفسير قد نجح كانت متعلِّقة ببغض أفلاطون للطغيان. وكانت توجد دائماً، بالطبع، إمكانية لطمس هذا التفسير. فلقد كان من السهل أن نقول إن اتهامه للطغيان كان مجرّد دعاية. إذْ غالباً ما تدَّعي النزعة الاستبدادية حبها للحرية «الحقَّة»، وثناء أفلاطون على الحرية كمقابل للطغيان يحمل تماماً نبرة ذلك الحب المزعوم. وعلى الرغم من هذا، شعرت أن



بعض ملاحظاته عن الطغيان، التي سيأتي ذكرها لاحقاً في هذا الفصل، صحيح تماماً. وحقيقة أن «الطغيان» كان يُقصَد به عادة في عصر أفلاطون شكلاً من أشكال الحكم المستند إلى دعم الجماهير، جعل من الممكن الزعم أن بُغْضَ أفلاطون للطغيان كان متسقاً مع تفسيرنا الأصلي. بَيْدَ أنني شعرت أن هذا لم يرفع الحاجة إلى تعديل تفسيري. كما شعرت أيضاً أن مجرّد التأكيد على إخلاص أفلاطون الأساسي كان غير كافٍ تماماً كي أكمل هذا التعديل. فالكثير من التأكيد لم يستطع أن يعوّض الانطباع العام للصورة. وكان من المطلوب صورة جديدة تأخذ في الاعتبار اعتقاد أفلاطون المخلص في مهمته كَشَافٍ لمرض الجسم الاجتماعي، وكذلك حقيقة أنه كان قد رأى بوضوح، أكثر من أي شخص آخر قبله أو بعده، ما كان يحدث للمجتمع اليوناني. ولأن محاولة رفض المطابقة بين الأفلاطونية والنزعة الاستبدادية لم تحسِّن الصورة، فقد اضطررت أخيراً إلى تعديل تفسيري للنزعة الاستبدادية ذاتها.. وبعبارة أخرى، لقد أدَّت بي محاولتي لفهم أفلاطون بالمماثلة مع النزعة الاستبدادية الحديثة، ويا لدهشتي إلى تعديل وجهة نظري في الاستبدادية. إنها لم تعدّل عداوتي لها، وإنما أدَّت بي أخيراً إلى فهم أن قوّة الحركات الاستبدادية قديمها وحديثها معاً قد استند إلى حقيقة أنها حاولت الإجابة عن حاجة حقيقية جداً، حتى ولو كانت هذه المحاولة قد أُدْرِكَت بشكل سيىء. وعلى ضوء تفسيري الجديد، يبدو لي أن إعلان أفلاطون عن رغبته في أن يجعل الدولة ومواطنيها سعداء لم تكن مجرّد دعاية. وأنا مستعد أَنْ أُسَلّم بأريحيته الأساسية... وأُسَلِّم أيضاً بأنه كان على صواب، إلى حدّ ما، في التحليل السوسيولوجي الذي استند إليه في وعده بالسعادة. ولكي نضع هذه النقطة بإحكام أكثر؛ أعتقد أن أفلاطون، ببصيرة سوسيولوجية عميقة، وجد أن معاصريه كانوا يعانون من ضغط عنيف، وأن هذا الضغط كان بسبب



الثورة الاجتماعية التي كانت قد بدأت مع بزوغ الديموقراطية والنزعة الفردية. ولقد نجح في اكتشاف الأسباب الرئيسية لتعاستهم المتجذِّرة بعمق - التغيّر الاجتماعي، والشقاق الاجتماعي - وبذل أقصى جهد لمحاربتهما. ولا يوجد سبب للشكِّ في أن أحد دوافعه الأكثر قوّة كانت استعادة السعادة لمواطنيه. وأعتقد، لأسباب ستناقش لاحقاً في هذا الفصل، أن العلاج السياسي - الطبي الذي أوصى به، وهو إيقاف التغيُّر والعودة إلى القَبَلية، كانت خاطئة بطريقة ميئوس منها. بَيْدَ أن التوصية، على الرغم من عدم جدواها كعلاج، تشهد بقوّة أفلاطون على التشخيص. إنها تُبين أنه عرف ما كان ناقصاً، وأنه أدرك الضغط، والتعاسة، التي كان الشعب يكدُّ في ظِلّهما، حتى على الرغم من أنه زاغ عن ادِّعائه الأساسي بأن دعوتهم إلى القبلية يمكن أن يقلّل الضغط، ويستعيد لهم سعادتهم.

وفي نيتي أن أقدّم في هذا الفصل دراسة موجزة جداً عن المادية التاريخية التي حملتني على أَنْ أتمسَّك بهذه الآراء. أمَّا الملاحظات النقدية القليلة على المنهج المتبنَّى، والقائمة على التفسير التاريخي، فسنجدها في الفصل الأخير من الكتاب. لذلك أكتفي هنا بالقول إنني لا أزعم موقفاً علمياً لهذا المنهج، لأن اختبارات التفسير التاريخي لا يمكن أبداً أن تكون صارمة. فالتفسير هو بصورة رئيسية وجهة نظر، تقع قيمتها في خصوبتها، في قوتها على إلقاء الضوء على المادة التاريخية، إلى أن تؤدّي بنا إلى العثور على مادة جديدة، وإلى مساعدتنا على تعقُّلها وتوحيدها. لذلك فما أقوله هنا ليس المقصود منه تقريراً دجماطيقياً، حتى ولو كنت أُعبِّر في بعض الأحيان عن آرائي بشجاعة.

1

تأصَّلت حضارتنا الغربية مع الإغريق. فقد كانوا، فيما يبدو، أول



مَنِ انتقل من النزعة القبلية إلى النزعة الإنسانية. فدعونا نتأمّل ماذا يعني ذلك.

يُشبه المجتمع القَبَلي الإغريقي القديم، من عدة أوجه، شعوباً مثل البيلوبونيزيين، والماووريين[1] على سبيل المثال. عصابات صغيرة من المحاربين، يسكنون عادة في مستوطنات محصَّنة، يحكمهم رؤساء أو ملوك القبيلة، أو أُسر أرستقراطية، تشنُّ كل واحدة الحرب ضد الأخرى في البحر والبر معاً.. وكانت تُوجَد، بطبيعة الحال، فروق عديدة بين طرق حياة الإغريق والبيلوبونيزيين، لأنه لا يوجد، باعتراف الجميع، تماثل في العَصَبية القبلية. كما لا يوجَد معيار لـ «طريقة الحياة القَبَلية». ومع ذلك، يبدو لي أن هناك بعض الخواص التي يمكن أن توجَد في معظم، إنْ لم يكن في كلٍّ، هذه المجتمعات القَبَلية. وأعني اتجاهها السحري واللاعقلاني نحو عادات الحياة الاجتماعية والصرامة المناظرة لهذه العادات.

ولقد نوقش من قبل الاتجاه السحري للعادة الاجتماعية. وأحد عناصره الأساسية هو التمييز بين الانتظامات العرفية، أو المصطلح عليها للحياة الاجتماعية، والانتظامات الموجودة في «الطبيعة»، وغالباً ما يواكب ذلك الاعتقاد بأن كليهما يستند إلى إرادة خارقة للطبيعة. ومن المحتمل أن تكون صرامة الحياة الاجتماعية، في معظم الحالات، مظهراً آخر فحسب لنفس الاتجاه. (وثَمّة أسباب للاعتقاد بأن هذا المظهر هو حتى أكثر بدائية، وأن الاعتقاد الخارق للطبيعة يُعَدُّ نوعاً من عقلنة الخوف من تغيّر نظام روتيني - وهو الخوف الذي يمكننا أن نجده عند الأطفال الصغار جداً) وعندما أتحدث عن صرامة العصبية القَبَلية، فإنني لا أعني بأنه ليس ثَمّة تغيّر يمكن أن يحدث في

(1) وهم الذين يشكلون الشعب النيوزيلندي. (المترجم)



الطرق القبَلية للحياة. وإنما أعني بالأحرى، أن التغيّرات النادرة نسبياً لها خاصية التحوّلات أو التغيّرات الدينية المفاجئة، أو إدخال مُحَرَّمات سحرية جديدة. إنها غير مستندةِ إلى محاولة عقلانية لتحسين الأحوال الاجتماعية. وبصرف النظر عن مثل هذه التغيّرات - التي تُعَدُّ نادرة - فإن المحرَّمات تنظِّم وتسود بقوّة كل مظاهر الحياة. فهي لا تترك ثغرات كثيرة. وثَمّة مشاكل قليلة في هذا الشكل من الحياة، ولا توجد مشاكل في الحقيقة ذات طابع أخلاقي. ولا أعني القول إن عضو قبيلة لا يحتاج إلى كثير من البطولة والجَلَد لكي يتصرّف وفقاً للمحرَّمات.. وإنما ما أعنيه هو أنه نادراً ما يجد نفسه في موضع الشكِّ عن الكيفية التي يجب أن يتصرَّف وفقاً لها.. فالطريقة الصحيحة محدَّدة دائماً، على الرغم من الصعوبات التي قد تعترضها. إنها محدَّدة بالمحرَّمات، وبالمؤسسات القَبَلية السحرية التي لا يمكن أبداً أن تصبح موضوعات للنظر النقدي. ولا حتى هيراقليطس أمكنه أن يميز بوضوح بين القوانين الدستورية للحياة القبلية وقوانين الطبيعة، فكلاهما له نفس الطابع السحري. فاستناد المؤسسات إلى التقليد القَبَلي الجمعي لم يترك مكاناً للمسؤولية الشخصية. فالمحرَّمات التي تؤسس صورة ما من صور المسؤولية الجماعية قد تكون البشير لما نسميه المسؤولية الشخصية، بَيْدَ أنها تختلف عنها اختلافاً رئيسياً. فهي ليست مستندة إلى مبدأ معقول للمسؤولية، وإنما مستندة بالأحرى إلى أفكار سحرية، كفكرة استرضاء قوى المصير.

ومن المعروف تماماً إلى أي حدّ لا يزال هذا حياً. فطرق حياتنا الخاصة لا يزال يكتنفها الكثير من المحرَّمات: محرَّمات الطعام، ومحرَّمات الأدب، ومحرَّمات أخرى عديدة. ومع ذلك، توجد اختلافات هامّة.. إذْ توجد في طرق حياتنا الخاصة، بين قوانين الدولة



من جهة، والمحرَّمات التي نتبعها بالعادة من جهة أخرى، مجال يتسع دوماً للقرارات الشخصية، بمشاكلها ومسؤولياتها؛ ونحن على علم بأهمية هذا المجال. فقد تؤدّي القرارات الشخصية إلى تعديل المحرَّمات، وحتى القوانين السياسية التي لم تعد محرَّمات... والاختلاف الكبير هو إمكانية التفكير العقلاني في هذه المسائل. ويبدأ التفكير العقلاني، بشكل ما، مع هيراقليطس.. وبدءاً من الخمايون Alc-maeon، وفالياس Phaleas، وهيبوداموس Hippodamus، وهيرودوت Herodotus، والسوفسطائيين، يتَّخذ البحث عن «الدستور الأفضل»، وبترتيب هؤلاء، سمة المشكلة التي يمكن مناقشتها بطريقة عقلانية. أمَّا في عصرنا الحالي، فالعديد منا يتخذ قرارات عقلانية متعلِّقة بمرغوبية أو رفض تشريع جديد، وتغيّرات مؤسساتية أخرى؛ أي قرارات مستندة إلى تقدير النتائج الممكنة، وإلى تفضيل واع لبعض منها. ونَتَبيّن في كل ذلك المسؤولية الشخصية العقلانية.

وفيما يلي، سيطلق أيضاً على المجتمع السحري أو القَبَلي أو الجمعي اسم المجتمع المغلق، وعلى المجتمع الذي يُجابَه فيه الأفراد بقرارات شخصية، المجتمع المفتوح.

ويمكن مقارنة المجتمع المغلق بحق بمجتمع عضوي. ويمكن أن ينطبق عليه إلى حدّ كبير ما يُسمَّى بالنظرية العضوية أو البيولوجية للدولة. فالمجتمع المُغلَق يشبه القطيع أو القبيلة في أنه وحدة شبه عضوية يرتبط أعضاؤها بعضهم ببعض بروابط شبه - بيولوجية كالنَّسَب، والحياة المشتركة، والمشاركة في المجهودات المشتركة، والأخطار المشتركة، والأفراح المشتركة، والأتراح المشتركة. إنها لا تزال جماعة متعينة من أفراد متعينين، يرتبط كل منهم بالآخر ليس عن طريق علاقات اجتماعية مجرّدة فحسب، كتقسيم العمل وتبادل السلع،



وإنما عن طريق علاقات فيزيقية متعينة كاللمس، والشم، والرؤية. وعلى الرغم من أن مجتمعاً مثل هذا قد يكون قائماً على العبودية، إِلَّا أن وجود العبيد لا يحدث بالضرورة مشكلة تختلف في الأساس عن تلك التي تحدثها حيوانات مروَّضة. ومع ذلك فثَمّة مظاهر منقوصة تجعل من المستحيل تطبيق النظرية العضوية بنجاح على مجتمع مفتوح.

والمظاهر التي أعنيها ترتبط بحقيقة أنه، في مجتمع مفتوح، يكافح أعضاء كثيرون من أجل الصعود الاجتماعي، واحتلال أمكنة أعضاء آخرين. وقد يؤدّي هذا، على سبيل المثال، إلى ظاهرة اجتماعية هامة كالصراع الطبقي. ولا يمكننا أن نعثر على أي شيء شبيه بالصراع الطبقي في مجتمع عضوي. إِذْ إن خلايا أو أنسجة الكائن الحي التي يُقال أحياناً إنها تنطبق على أعضاء الدولة قد تتنافس على طعام؛ بَيْدَ أنه ليس ثَمّة مَيْل متأصِّل في عضو الساق يسعى إلى أن يصبح الدماغ، أو الأعضاء الأخرى للجسم أن تصبح البطن. ولأن لا شيء في الكائن العضوي يناظر واحدة من أكثر الخصائص أهمية للمجتمع المفتوح، المنافسة على المكانة بين أعضائه، فما يُسمَّى بالنظرية العضوية للدولة يستند إلى مماثلة باطلة... أمَّا المجتمع المغلق، من ناحية أخرى، فلا يعرف الكثير عن هذه الميول.. فمؤسساته، بما في ذلك طوائفه، لا تُمس، إنها محرَّمات. والنظرية العضوية هنا تجد مكاناً.. لذلك فليس من المستغرب أن نجد أن معظم محاولات تطبيق النظرية العضوية على مجتمعنا ليست سوى أشكال مُقنَّعة من الدعاية للعودة إلى العَصَبية القَبَلية.

والمجتمع المفتوح، نتيجة لفقده السمة العضوية، يمكن أن يصبح، في درجات، ما أودّ تسميته «المجتمع المجرَّد».. إِذْ ربما يفتقد إلى حدّ



كبير سمة أنه مجتمع متعين أو جماعة حقيقية من البشر، أو نظام من هذه الجماعات الحقيقية.. وربما يمكن شرح هذه النقطة، التي لَمْ تُفهَم إلّا نادراً فيما سبق، بطريقة المبالغة. فقد نتصوَّر مجتمعاً يتقابل فيه الناس عملياً وجهاً لوجه - وتُدَار فيه كل الأعمال بواسطة أفراد في عزلة، يتراسلون برسائل مكتوبة على الآلة الكاتبة، أو البرقيات، ويتجوّلون في سيارات مغلقة (بل ولسوف يسمح التلقيح الصناعي بالتكاثرمن دون عنصر شخصي) وقد يسمّى مجتمع خيالي مثل هذا بـ «مجتمع مجرّد تماماً أو مجتمع غير متشخص» والنقطة الهامّة الآن هي أن مجتمعنا الحديث يشبه في كثير من مظاهره مثل هذا المجتمع المجرّد تماماً. وعلى الرغم من أننا لا ننتقل دائماً فرادى في سيارات مغلقة (وإنما نتقابل وجهاً لوجه مع آلاف الناس في الطريق) إلّا أن النتيجة لا تختلف كثيراً عمَّا لو لم نتقابل معهم، فنحن لا نقيم، كقاعدة،أية علاقة شخصية مع زملائنا السائرين على أقدامهم. وبالمثل، قد لا تعني عضوية اتحاد عمال أكثر من امتلاك بطاقة عضوية، ودفع مساهمة مالية لسكرتير مجهول. والعديد من الناس في المجتمع الحديث ليس له اتصالات شخصية حميمة (أو قل عدد قليل منها) ويعيش منعزلاً وبدون هوية، وبالتالي في تعاسة. فعلى الرغم من أن المجتمع قد أضحى مجرّداً، فإن التركيب البيولوجي للإنسان لَمْ يتغيّر كثيراً؛ فللإنسان احتياجات اجتماعية لا يمكن إشباعها في مجتمع مجرَّد.

والصورة حتى في هذا الشكل مبالغ فيها جداً بطبيعة الحال. فلن يوجد أبداً أو لا يمكن أن يوجد أبداً مجتمع مجرّد تماماً، أو حتى مجتمع تسود فيه سمة التجريد - كما لن يوجد مجتمع عقلاني تماماً، أو حتى مجتمع تسود فيه سمة العقلانية. فما زال البشر يكوِّنون جماعات حقيقية، ويدخلون في صلات اجتماعية حقيقية من كل



الأنواع، ويحاولون أن يشبعوا حاجاتهم الاجتماعية العاطفية بقدر استطاعتهم. ولكن معظم الجماعات الاجتماعية للمجتمع المفتوح الحديث (باستثناء بعض الجماعات الأسرية المحظوظة) ليسوا إلّا بدائل هزيلة، لأنهم غير مستعدين للحياة المشتركة ولا يقوم العديد منهم بأية وظيفة في حياة المجتمع بوجه عام.

وثَمّة وجه آخر للمغالاة في الصورة، إنها لا تشتمل حتى الآن على أية مكاسب تحققت، بل فقط على خسائر، ولكن هناك ثَمّة مكاسب. إذْ قد تنشأ علاقات شخصية من نوع جديد يمكن الدخول فيها بحرية، بدلاً من كونها تتحدَّد بظروف ومواصفات الميلاد، وتنشأ مع هذا فردانية جديدة. وبالمثل يمكن أن تلعب فيها الروابط الروحية دوراً رئيسياً حيث تَضعُف الروابط البيولوجية أو الجسدية وهلم جرا. وأياً كان الأمر، فأرجو أن يكون مثالنا قد أوضح بما لا يدع مجالاً للشك ما هو المقصود بالمجتمع الأكثر تجريداً في مقابل الجماعة الاجتماعية الأكثر تعييناً وحقيقية. وسيكون قد أوضح أنَّ مجتمعاتنا المفتوحة الحديثة تعمل بشكل كبير استناداً إلى العلاقات المجرّدة، مثل التبادل أو التعاون. (والنظرية الاجتماعية الحديثة، كالنظرية الاقتصادية تتناول أساساً تحليل هذه العلاقات المجرّدة. والعديد من علماء الاجتماع، مثل دوركايم، لم يفهموا هذه النقطة، إذْ لم يتخلَّوا أبداً عن الاعتقاد الدجماطيقي بأنه يجب تحليل المجتمع من خلال الجماعات الاجتماعية الحقيقية).

وفي ضوء ما ذكرنا سيتضح أن الانتقال من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح هو إحدى أكثر الثورات عمقاً التي مرَّ بها الجنس البشري... وبسبب ما وصفناه بالسمة البيولوجية للمجتمع المغلق يتعيَّن الإحساس بهذا الانتقال بشكل عميق حقاً. وهكذا عندما نقول



إن حضارتنا الغربية تنتسب إلى الإغريق، ينبغي أن ندرك ما يعنيه هذا القول. إنه يعني أن الإغريق بدأوا من أجلنا تلك الثورة الكبرى، التي لا تزال، على ما يبدو، في بدايتها - الانتقال من المجتمع المغلق إلى المفتوح.

2

ولَمْ تندلع، بالطبع، هذه الثورة بطريقة واعية. فربما يعود انهيار العصبية القَبَلِيَة، والمجتمعات الإغريقية المغلقة، إلى العصر الذي بدأ فيه نمو السكان يضغط على الطبقة الحاكمة لملَّاك الأرض.. ولقد عنى هذا نهاية القبلية «العضوية». لأنه أحدث توتراً اجتماعياً داخل المجتمع المغلق للطبقة الحاكمة. وظهر للعيان، في بادئ الأمر، أن ثَمّة شيء ما كحلٍّ «عضويٍّ» لهذه المشكلة، خلق المدن الوليدة. (والسمة العضوية لهذا الحل قد تمَّ التشديد عليها بالإجراءات السحرية المتبعة عند إرسال المستعمرين). بَيْدَ أن مجموعة الطقوس الاستعمارية هذه أرجأت فحسب الانهيار، بل وأوجدت مصادر خطر جديدة نتيجة للاتصالات الثقافية الناتجة عنها. وربما سبَّبت الأخيرة بدورها أشد الأخطار جميعاً على المجتمع المغلق - التجارة، وطبقة جديدة تشتغل بالتجارة وبصناعة البحر. ولقد أدَّى هذا التطور في القرن السادس ق. م. إلى حل جزئي لطرق الحياة القديمة، بل وإلى سلسلة من الثورات السياسية ومن ردود الأفعال. كما أَدَّى، ليس فقط إلى محاولات لاستبقاء وكَبْح القَبَلية بالقوّة، كما هو الحال في إسبرطة، وإنما أيضاً إلى تلك الثورة الروحية الكبرى، ابتداع المناقشة النقدية، وبالتالي، التفكير المتحرِّر من الهواجس السحرية. ونجد في الوقت نفسه الأعراض الأولى لنوع جديد من القلق. لقد كان ذلك بداية الإحساس بتوتر الحضارة.



هذا التوتر، وهذا القلق، إنما هما نتيجة لانهيار المجتمع المغلق. بل لا زلنا نشعر بهما في أيامنا هذه، وخصوصاً في أوقات التغيّر الاجتماعي. إنه التوتر الناتج عن المجهود الذي تطالبنا به باستمرار الحياة في مجتمع مفتوح ومجرَّد جزئياً - وعن السعي إلى العقلانية، والامتناع عن بعض احتياجاتنا الاجتماعية العاطفية على الأقل، والاهتمام بأنفسنا، وقبول المسؤوليات.. وينبغي، كما أعتقد، أن نتحمَّل هذا التوتر كثمن لا بدَّ من دفعه لكل زيادة في المعرفة، وفي المعقولية، وفي التعاون، وفي المساعدة المتبادلة، ومن ثَمَّ في فرصنا في البقاء وفي حجم السكان.. إنه الثمن الذي علينا أن ندفعه لكوننا بشراً.

وهذا التوتر مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمشكلة التوتر القائم بين الطبقات، الناتج، أول الأمر، عن انهيار المجتمع المغلق.. والمجتمع المغلق ذاته لا يعرف هذه المشكلة.... فأعضاؤه الحاكمون على الأقل، يعتبرون العبودية، ونظام الطوائف، وحكم الطبقة أشياء «طبيعية» بمعنى أنها لا تُناقش... ولكن مع انهيار المجتمع المُغلق، اختفى هذا التأكيد، ومعه كل شعور بالأمن فالمجتمع القَبَلي (وفيما بعد «المدينة») إنما هو موطن الأمان لعضو القبيلة. فهو محاط بأعداء وبقوى سحرية خطيرة بل وعدائية، مما يجعله يشعر بالمجتمع القَبَلي شعور طفل يرتبط بأسرته وببيته، حيث يلعب فيه دوراً محدَّداً، دوراً يعرفه تماماً، ويلعبه جيداً. ولقد كان تأثير المجتمع المغلق على المواطنين هو نفسه الذي يمكن أن يتعرَّض له الأطفال عندما يحدث نزاع أُسَري خطير، وانهيار للبيت الأسري. وكان هذا النوع من التوتر - بالطبع - تشعر به الطبقات المميزة بعد أن أصبحت مهددة أكثر مما يشعر به أولئك الذين كانوا من قبل مكبوتين، ولكن حتى هؤلاء كانوا يشعرون بعدم الارتياح، فهم أيضاً خائفون من انهيار عالمهم «الطبيعي»؛ وعلى الرغم من استمرارهم



في الكفاح، فكثيراً ما أحجموا عن استغلال انتصاراتهم على أعدائهم الطبقيين المدعومين بالتقاليد، وبالوضع الحالي وبمستوى أعلى من التربية، وبإحساس بسلطة طبيعية.

وفي ضوء هذا يتعيَّن علينا أن نفهم تاريخ إسبرطة، التي حاولت بنجاح إيقاف هذه التطورات، وكذلك تاريخ أثينا، الرائدة في الديموقراطية.

وربما كان من أكثر الأسباب قوّة لانهيار المجتمع المغلق هو تطور الاتصالات البحرية والتجارة. فالاتصال الوثيق مع قبائل أخرى يؤدّي إلى تقويض الإحساس بالحاجة، وهو ذلك الإحساس الذي تقوم عليه المؤسسات القبلية. ويبدو أن التجارة، المبادرة التجارية، هي أحد الأشكال القليلة التي يمكن للمبادأة الفردية، والاستقلال الفردي؛ التعبير عن نفسيهما من خلالها، حتى في مجتمع لا تزال تسود فيه القَبَلية. هاتان الخاصيّتان، صناعة البحر والتجارة، أصبحتا السِّمَتين الرئيسيتين للاستعمار الأثيني كما تطور في القرن الخامس ق.م. ولقد شخَّص الأوليجاركيون، أعضاء الطبقات المميزة، أو التي كانت مميزة في أثينا، هاتين الخاصيتين كأخطر التطورات على الإطلاق. فلقد أضحى واضحاً بالنسبة لهم أن تجارة أثينا، ونزعتها التجارية المالية، وسياستها البحرية، وميولها الديموقراطية؛ تُعَدُّ أجزاء لحركة واحدة، وأنه كان من المستحيل هزيمة الديموقراطية بدنو الوصول إلى جذور الشرّ وتحطيم كلٍ من السياسة البحرية والإمبراطورية. بَيْدَ أن السيادة البحرية لأثينا كانت مستندة إلى موانئها، وخصوصاً بيرايوس Piraeus، مركز التجارة ومعقل الحزب الديموقراطي، واستراتيجياً، على الحوائط التي حصَّنت أثينا، ثم بعد ذلك على الحوائط الطويلة التي ربطتها بميناءي بيرايوس وفاليروم Phalerum. وبناءً على ذلك،



نجد أنه لأكثر من قرن كانت الأمبراطورية، والأسطول، والميناء، والحوائط مكروهة من قبل أحزاب أثينا الأوليجاركية، بوصفها رموزا للديموقراطية ومصادر قوتها، التي كانوا يأملون في تدميرها ذات يوم.

ويمكن العثور على أدلَّة كثيرة لهذا التطور في كتاب ثيوسيديدس Thucydides «تاريخ الحرب البيلوبونيزية»، أو بالأحرى، الحربين العُظميَيْن 314–421 و419–403 ق.م.، بين الديموقراطية الأثينية والقبَلية الأوليجاركية المكبوحة في إسبرطة. وعند قراءة ثيوسيديد لا ينبغي أن ننسى أبداً أن قلبه لم يكن مع أثينا، مدينته الأصلية. وعلى الرغم من أنه لم ينتمِ بوضوح للجناح المتطرف للنوادي الأوليجاركية الأثينية الذي تآمر من بداية الحرب لآخرها مع العدو، فقد كان بالتأكيد عضواً في الحزب الأوليجاركي، ولم يكن صديقاً لا للشعب الأثيني، وهو الشعب الذي كان قد نفاه، ولا لسياسته الاستعمارية. (ولا أنوي أَنْ أُقلِّل من شأن ثيوسيديدس، المؤرخ الأعظم، الذي ربما كان أعظم المؤرخين على الإطلاق. فمهما كان نجاحه في التأكيد على الوقائع التي يسجِّلها، ومهما كانت جهوده مخلصة في عدم التحيُّز؛ إِلَّا أن تعليقاته وأحكامه الأخلاقية تمثِّل تفسيراً، أو وجهة نظر، وفي ذلك لسنا في حاجة إلى أن نتفق معه). إنني أقتبس أولاً من فقرة تصف سياسة ثميستوكليس Themistocles أيضاً في عام 482 ق.من أي قبل نصف قرن من الحرب البيلوبونيزية: «أقنع ثميستوكليس أيضاً الأثينيين بأن يتموا بناء ميناء بيرايوس... ولأن الأثينيين كانوا قد ارتادوا البحر في ذلك الوقت، فقد اعتقد أن لديهم فرصة كبيرة لبناء إمبراطورية. وكان أول مَنْ تجرأ على القول أنهم ينبغي أن يجعلوا البحر منطقة لنفوذهم...» وبعد خمسة وعشرين عاماً «بدأ الأثينيون في بناء حوائطهم الطويلة إلى البحر: إحداها إلى ميناء فاليرم phalerum،



والأخرى إلى ميناء بيرايوس». ولكن هذه المرة، وقبل ستة وعشرين عاماً من اندلاع الحرب البيلوبونيزية كان الحزب الأوليجاركي مدركاً تمام الإدراك معنى هذه التطورات. ونسمع من ثيوسيديدس أنهم لم يقلِّصوا حتى أكثر خياناتهم فظاظة، وكما يحدث أحياناً مع الأوليجاركيين تغلَّبت المصلحة الطبقية على وطنيتهم، ولقد أُتيحت الفرصة على هيئة حملة إسبرطية عدائية على شمال أثينا.. وقرَّروا التواطؤ مع إسبرطة ضد وطنهم. ويكتب ثيوسيديدس:» وكان بعض الأثينيين يعرضون عليهم (أي على الأثينيين) اتفاقات فردية على أمل أن ذلك سيضع نهاية للديموقراطية، ولبناء الحوائط الطويلة.. ولكن الأثينيين الآخرين... شكُّوا في خطتهم ضد الديموقراطية». ولذلك اتجه المواطنون الأثينيون المخلصون لملاقاة الإسبرطيين، بَيْدَ أنهم هُزِموا. ويتضح من ذلك، أنهم قد أضعفوا العدو بدرجة كافية منعته من التحام قواته بالطابور داخل مدينتهم. وبعد عدة أشهر اكتملت الحوائط الطويلة، مما يعني أن الديموقراطية استطاعت أن تتمتع بالأمان طالما أنها دعمت تفوّقها البحري.

وتلقي هذه الواقعة الضوء على توتر الموقف في أثينا، حتى قبل ستة وعشرين عاماً من اندلاع الحرب البيلوبونيزية، التي أصبح أثناءها الموقف أكثر سوءاً. كما أنها تلقي الضوء على الوسائل المستخدمة من قبل الحزب الأوليجاركي المخرّب والميَّال للإسبرطيين. ويجب أن نلاحظ، أن سيوسيديدس يشير إلى خيانتهم بطريقة عابرة فحسب، وأنه لا يلومهم، على الرغم من أنه في مواضع أخرى يتحدث بقوّة أعظم ضد النضال الطبقي والروح الحزبية. والفقرات المقتبسة التالية، المكتوبة كانطباع عام عن الثورة الكورسيرية التي اندلعت عام 427 ق.م تعد مثيرة، أولاً لأنها تعطي صورة ممتازة للوضع الطبقي،



وثانياً، لأنها تعبير عن الكلمات القوية التي استطاع ثيوسيديد العثور عليها عندما أراد وصف الميول المناظرة عند ديموقراطيي كورسيرا. (ولكي نحكم على افتقاره للنزاهة، يتعيَّن أن نتذكَّر أنه في بداية الحرب كانت كورسيرا أحد الحلفاء الديموقراطيين لأثينا، وأن التمرُّد كان قد بدأه الأوليجاركيون). وفضلاً عن ذلك، تُعَدّ الفقرة تعبيراً ممتازاً عن الإحساس بانهيار اجتماعي عام، إِذْ يكتب ثيوسيديدس: «وكان العالم الهيلليني كله تقريباً في اضطراب سياسي.. ففي كل مدينة، كان قُوَّاد الأحزاب الديموقراطية والأوليجاركية يبذلون قصارى جهدهم، أحدهم لاجتذاب الأثينيين، والآخر لاجتذاب السيديمونيين... وكان رباط الحزب أقوى من رباط الدم... واستخدم القُوَّاد على كلا الجانبين أسماء مستعارة يدّعي الحزب الأول أنه يدعم المساواة الدستورية، والآخر الحكمة لطبقة النبلاء؛ وهم في الحقيقة جعلوا المصلحة العامة جائزتهم، مُدَّعين، بالطبع. ولاءهم، ولقد استخدموا كل الطُرُق التي يمكن أن تخطر على بال لكي يحصل كل منهم من الآخر على الأفضل... ولقد تمخَّضت هذه الثورة عن كل أشكال الشر في هيلاس Hellas.. فانتشرت في كل مكان روح العداوة الغادرة. فلم يكن ثَمّة عهدٍ كاف، ولا قَسَم غليظ كافٍ لمصالحة الأعداء. وإنما كان كل إنسان متحمّس فقط للقناعة بأنه لم يعد أي شيء آمناً».

ويمكن تقييم المغزى الكامل لمحاورة قبول الأوليجاركيين الأثينيين مساعدة إسبرطة وإيقاف بناء الحوائط الطويلة عندما ندرك أن هذا الموقف الغادر لم يكن قد تغيَّر عندما كتب أرسطو كتابه «السياسة» بعد ذلك بأكثر من قرن. ونسمع هناك عن قَسَم أوليجاركي قال عنه أرسطو، «إنه رائج الآن». وهو: «أتعهد بأن أكون عدواً للشعب، وأن



أبذل قصارى جهدي في أَنْ أُقدِّم له نصيحة مؤذية»! ومن الواضح أنه لا يمكننا فهم هذه الفترة بدون ذكر هذا الموقف.

ولقد أشرتُ من قبل إلى أن ثيوسيديد كان معادياً للديموقراطية. ويبدو هذا واضحاً عندما نتأمّل وصفه للإمبراطورية الأثينية، والطريقة التي صوَّر بها كراهية المقاطعات الإغريقية المختلفة لها. فهو يخبرنا بأن الشعور الذي كان سائداً هو أن هيمنة أثينا على امبراطوريتها لَمْ يكن أفضل من الحكم الاستبدادي وأن كل القبائل الإغريقية كانت تخشاها. وفي وصف الرأي العام عند نشوب الحرب البيلوبونيزية يعتبر ناقداً باعتدال لإسبرطة، وناقداً بشدة للإمبريالية الأثينية.. «إِذْ كان الشعور العام للشعوب مؤيداً بقوّة اللسيدومينيين، La caedaemo-nian أنهم كانوا يؤكِّدون لأنهم محررو هيلاس.. وكانت المدن، وكان الأفراد توَّاقين لمساعدتهم.. وكان السخط العام ضد الأثينيين شديداً. فكان بعضهم توّاقاً للتحرر من أثينا، في حين كان الآخرون يخشون من السقوط في براثن سلطتها». ومن الأهمية بمكان أن هذا الحكم على الإمبراطورية الاثينية قد أصبح، إِنْ قليلاً أو كثيراً، الحكم الرسمي لـ«التاريخ»، أي لمعظم المؤرِّخين. وبنفس الدرجة التي كان الفلاسفة يشعرون فيها بصعوبة تحرير أنفسهم من وجهة نظر أفلاطون، ومن ثم كان المؤرِّخون متجهين نحو وجهة نظر ثيوسيديدس، وكمثال على ذلك، يمكنني أن أقتبس من ماير Meyer (أفضل المؤرِّخين الألمان عن تلك الفترة)، والذي يردد ببساطة أقوال ثيوسيديدس عندما يقول: «ولقد كان تعاطف عالم الإغريق المتعلّم يبتعد عن أثينا».

بَيْدَ أن مثل هذه العبارات تُعَدُّ فقط تعبيرات عن وجهة نظر معارضة للديموقراطية. فكثير من الوقائع التي سجلها ثيوسيديدس، على سبيل المثال، الفقرة المقتبسة التي تصف اتجاه قادة الحزب الديموقراطي



والأوليجاركي، إنما تبيّن أن إسبرطة كانت «محبوبة ليس فقط من شعوب الإغريق فحسب، وإنما بين الأوليجاركيين أيضاً، وبين «المتعلّمين»، كما يصوغها ماير بطريقة ظريفة جداً. وحتى ماير يعترف بأن «الجماهير ذات الميول الديموقراطية في العديد من الاماكن كان يحدوها الأمل في انتصارها..» أعني انتصار أثينا؛ وتشتمل حكاية ثيوسيديد على العديد من الأمثلة التي تبرهن على شعبية أثينا بين الديموقراطيين والمكبوتين. ولكن مَنْ ذا الذي يولي عنايته لرأي الجماهير غير المتعلِّمة؟ فلو كان ثيوسيديدس و«المتعلّمون» يقرّرون أن أثينا كانت مستبدة، فلا بدَّ أنها كانت كذلك.

ومن الأهمية بمكان أن المؤرِّخين أنفسهم، الذين هتفوا لروما بسبب إنجازها العظيم في تأسيس امبراطورية عالمية، يدينون أثينا لمحاولتها إنجاز شيء أفضل. والحقيقة أن نجاح روما في ما أخفقت فيه أثينا لا يُعَدُّ تفسيراً كافياً لهذا الموقف. فهم لم يؤنِّبوا أثينا في الحقيقة لإخفاقها، لأنهم يشمئزون من فكرة أن تلك المحاولة كان يمكن أن تكون ناجحة. فهم يعتقدون أن أثينا كانت ديموقراطية بلا رحمة، فأضمر لها هؤلاء الكراهية بدورهم. بَيْدَ أن هذا الرأي - أسطورة عدم التسامح الثقافي لأثينا الديموقراطية - يجعل الوقائع المعروفة بلا معنى، وكذلك وقبل كل شيء الانتاجية الروحية المدهشة لأثينا في هذه الفترة بالذات. وحتى ماير يضطر إلى الاعتراف بهذه الإنتاجية. إذْ يقول بتواضع جم: «وما أنتجته أثينا في عقد يتساوى تماماً مع أحد أفضل عقود الأدب الألماني ازدهاراً».ولقد كان برقليس Pericles، وهو القائد الديموقراطي لأثينا في هذا الوقت، على حق تماماً عندما أطلق عليها اسم «مدرسة هيلاس».

ولعلَّني أكون بعيداً عن الدفاع عن كل شيء فعلته أثينا في بناء



امبراطوريتها، ولا أرغب بالتأكيد في أن أدافع عن الهجوم الوحشي (لو أن مثل هذا قد حدث)، أو الأعمال الوحشية، ولن أنسى أن الديموقراطية الأثينية كانت لا تزال قائمة على العبودية. ولكن من الضروري، كما أعتقد، أن نرى أن الإقصاء القَبَلي والثقة بالنفس أمكن إبطالهما فقط عن طريق شكل ما من أشكال الإمبريالية. ويتعيَّن أَنْ يُقال إنَّ بعض المعايير الإمبريالية التي فرضتها أثينا كانت بالأحرى ليبرالية. وأحد الأمثلة ذات الأهمية القصوى هي حقيقة أن أثينا عَرَضَت في عام 405 ق.م. على حليفتها، جزيرة ساموس الأيونية «أن يصبح سكان ساموس أثينيين من الآن فصاعداً، وأنَّ كلتا المدينتين يجب أن تكونا دولة واحدة، وأن ينظِّم الساموسيون شؤونهم الداخلية كما يعنُّ لهم، وأن يُبقوا على قوانينهم».

ومثال آخر، هو طريقة أثينا في فرض الضرائب على امبراطوريتها.. فلقد قيل الكثير عن هذه الضرائب، أو الجزى، والتي وصفت، بشكل غير منصف على ما أعتقد، بأنها طريقة مخزية ومستبدة لاستغلال المدن الأصغر.. وفي محاولة لتقييم مغزى هذه الضرائب يتعيَّن علينا، بالطبع، أن نقارنها بحجم التجارة التي كان يحميها، في المقابل، الأسطول الأثيني. ونستقي المعلومات الضرورية من ثيوسيديدس، الذي يعلِّمنا بأن الأثينيين فرضوا على حلفائهم في عام 413 ق.م. «بدلاً من الجزية، رسماً بواقع 5 في المئة عن كل الأشياء المستوردة والمصدَّرة عن طريق البحر، وأنهم اعتقدوا أن هذا سيغلّ حصيلة أكثر». وهذا التدبير الذي تَمَّ تَبنّيه تحت وطأة الحرب، يمكن مقارنته لصالحه على ما أعتقد، بالوسائل الرومانية للتمركز. فلقد أضحى الأثينيون، بهذه الطريقة الضريبية مهتمين بتطوير التجاة الحليفة، وكذلك بروح المبادرة، والاستقلالية لمختلف أعضاء امبراطوريتهم. ولقد تطوَّرت الامبراطورية الأثينية في الأساس من عصبة من المتساويين، وعلى الرغم من الهيمنة الوقتية لأثينا، والتي انتقدت علانية من قبل بعض مواطنيها (قارن قصة ليزستراتا -Lysis



trta لأرسطوفان)، فيبدو أن اهتمامها بتطوير التجارة، كان من الممكن أن يؤدّي، إنْ آجلاً أو عاجلاً، إلى نوع من أنواع التكوين الفيدرالي. وعلى الأقل فنحن لا نعرف في حالتها شيئاً مثل الطريقة الرومانية في نقل الممتلكات الثقافية من الإمبراطورية إلى المدينة المهيمنة، أي النهب، ومهما يمكن أن يقال ضد حكومة الأثرياء، فهي أفضل من حكم الناهبين.

ويمكن أن يُؤيِّد هذا الرأي الإطرائي للإمبريالية الأثينية بمقارنته بالوسائل الإسبرطية لتدبير الشؤون الخارجية. فهي محددة بالهدف النهائي الذي سيطر على سياسة إسبرطة، بمحاولتها كَبح كل تغيير، والعودة إلى النظام القبلي. (وهذا مستحيل، كما سوف أؤكِّد فيما بعد. فالطهارة التي فُقِدَت ذات يوم، لا يمكن استرجاعها، ومجتمع مغلق مكبوح اصطناعياً، أو نظام قَبَلي مهذَّب لا يمكن أن يساوي الشيء الأصلي). وكانت المبادئ السياسية الإسبرطية الخارجية هي: (1) حماية نظامها القبلي المكبوح: منع كل المؤثرات الخارجية التي يمكن أن تشكِّل خطراً على صلابة المحرَّمات القبلية. (2) نزعة معادية للإنسانية: منع كل المساواتية، والديموقراطية، والفردانية على وجه الخصوص. (3) سياسة وطنية تهدف إلى تحقيق الاكتفاء الذاتي؛ لكونها غير معتمدة على التجارة. (4) نزعة معادية للعالمية أو نزعة إقليمية: دَعِّمْ التمييز بين قبيلتك وجميع القبائل الأخرى؛ ولا تختلط مع الأدنى منك مرتبة. (5) السيادة: سيطرْ على جيرانك واستعبدهم. (6) لا تصبح أضخم من اللازم: «إذْ يتعيَّن على المدينة أن تنمو فقط طالما كان في مقدورها أن تفعل ذلك من دون أن تضعف وحدتها..» وخصوصاً من دون المخاطرة بإدخال اتجاهات ذات نزعة عالمية... ولو أننا قارنا بين هذه الاتجاهات الرئيسية الستة وتلك التي تنادي



بها النزعة الاستبدادية الحديثة، لرأينا أنها تتفق معها بصورة أساسية ما عدا الأخيرة منها. ويمكن أن يوصف الاختلاف بالقول إن النزعة الاستبدادية الحديثة تبدو ذات اتجاهات امبريالية. بَيْدَ أن هذه النزعة الإمبريالية تفتقر إلى عنصر العالمية المتسامحة، وأن طموحات العالم الواسع للاستبداديين المحدثين تكون مفروضة عليهم، كما كانت ضد إرادتهم. وهناك عاملان مسؤولان عن هذا: الأول هو الميل العام لكل الطغاة أن يبرِّروا وجودهم بإنقاذ الدولة (أو الشعب) من أعدائه - وهو ميل يجب أن يقود، عندما يكون الأعداء القدامى قد أُخضعوا بنجاح، إلى خلق أو اختراع أعداء جُدُد. والعامل الثاني هو محاولة تنفيذ النقطتَيْن الوثيقتَيْ الصلة (2) و(5) للبرنامج الاستبدادي. فالنزعة الإنسانية، يجب أن تستبعد طبقاً للنقطة (2) قد أصبحت عالمية بدرجة يصعب معها مقاومتها بفاعلية في الداخل، إلّا إذا كان في مقدورك تحطيمها في كل أنحاء العالم. بَيْدَ أن عالمنا قد أضحى صغيراً بدرجة تجعل كل إنسان فيه جاراً لأخيه الإنسان، ولذلك فمن أجل تحقيق النقطة (5) يجب أن يكون كل شخص مهيمناً عليه ومستعبداً له. ولكن في العصور القديمة، لا يمكن لأي شيء أن يكون أكثر خطراً على أولئك الذين تبنوا النزعة الإقليمية مثل إسبرطة، من الامبريالية الأثينية، بميلها المتأصِّل للتوسُّع في رابطة اقتصادية من المدن الإغريقية، وربما حتى في امبراطورية عالمية للإنسان.

وتلخيصاً لتحليلنا حتى الآن، يمكننا القول: إن الثورة السياسية والروحية التي كانت قد بدأت بانهيار القَبَلية الإغريقية وصلت إلى ذروتها في القرن الخامس، باندلاع الحرب البيلوبونيزية. ولقد تطورت إلى حرب طبقية عنيفة، وفي الوقت نفسه إلى حرب بين المدينتَيْن الرائدتَيْن للإغريق.



ولكن كيف يمكننا تفسير واقعة أن أثينيين مبرزين مثل ثيوسيديدس وقفوا إلى جانب الرجعية ضد هذه التطورات الحديثة؟ لا أعتقد أن المصلحة الطبقية تُعَدُّ تفسيراً كافياً، لأن ما يجب تفسيره هو: في حين أصبح العديد من النبلاء الشبَّان الطموحين أعضاء نشيطين في الحزب الديموقراطي، على الرغم من أنهم لم يُعَوَّل عليهم دائماً، فقد قاوم جاذبيته بعض من أفضل المفكِّرين وأكثرهم موهبة. ويبدو أن النقطة الرئيسية هي أنه على الرغم من أن المجتمع المفتوح كان في ذلك الحين موجوداً، وعلى الرغم من أنه قد بدأ، عملياً يطوِّر قيماً جديدة، ومعايير مساواتية جديدة للحياة، كان لا يزال ثَمّة شيء ما مفتقد بالنسبة إلى «المتعلّمين». فالولاء الجديد للمجتمع المفتوح، ولاؤه الوحيد الممكن، هو النزعة الإنسانية؛ كان قد بدأ توطيد أركانه، ولكنه لم يكن قد تشكَّل بعد. وفي ذلك الوقت، لا يمكن للمرء أن يرى أكثر من حرب طبقية، خوف الديموقراطيين من رَدِّ فعل الأوليجاركي، وتهديد التطورات الثورية الجديدة. ولذلك فقد كان رَدُّ الفعل ضد هذه التطورات - مدعوماً بالعديد من جوانب التقليد، هو الدعوة للدفاع عن الفضائل القديمة والدين القديم. وناشدت هذه الإتجاهات مشاعر معظم الناس، وأدَّت شعبيتها إلى ظهور حركة لا بدَّ أن يكون قد انتسب إليها العديد من الرجال المستقيمين أخلاقياً حتى في أثينا، وإِنْ كان الإسبرطيون وأصدقاؤهم والأوليجاركيون قد تولّوا قيادتها واستخدموها لأغراضهم الذاتية. ومن شعار الحركة «عُدْ إلى دولة أجدادك»، أو «عُدْ إلى الدولة الأبوية القديمة»، اشتُقَّ لفظ «وطني»[1] وقد يلزم التشديد على أن الاعتقادات الشائعة بين أولئك الذين دعموا هذه الحركة «الوطنية» قد أسيء استخدامها بفظاظة من قبل أولئك

(1) أي: أن لفظة أبوي paternal اشتقّ منها لفظة وطني patriot. (المترجم)



الأوليجاركيين الذين لَمْ ينفروا من التخلّي عن مدينتهم للأعداء، على أمل الحصول على دعم ضد الديموقراطيين. وكان ثيوسيديدس أحد القواد الممثلين لهذه الحركة التي تدعو إلى «الدولة الأبوية»، وعلى الرغم من أنه ربما لَمْ يؤيّد التصرفات الخائنة لمعارضي الديمقراطية المتطرفين، فإنه لم يستطع أن يخفي تعاطفه مع هدفهم الأساسي: أن يكبحوا التغيّر الاجتماعي، وأن يحاربوا الإمبريالية ذات النزعة العالمية للديموقراطية الأثينية، وأدوات ورموز قوتها، الأسطول، والحوائط، والتجارة. (ومن منظور تعاليم أفلاطون المتعلِّقة بالتجارة، فمن المثير أن نلاحظ كم كان الخوف من النزعة التجارية. فعندما عاد ملك الإسبرطيين، ليساندر، بعد انتصاره على الأثينيين عام 404 ق.م...، بغنيمة عظيمة هي «الوطنيون» الإسبرطيون، أعني أعضاء الحركة التي تدعو إلى «الدولة الأبوية»، حاول أَنْ يمنع استيراد الذهب. وعلى الرغم من أنه سمح به في نهاية الأمر؛ فإن ملكيته كانت مقصورة على الدولة، وفرضت العقوبة القصوى على كل مواطن يضبط وبحوزته معادن ثمينة. وفي كتاب القوانين لأفلاطون، نجد أنه يدعو لإجراءات شبيهة للغاية بذلك).

وعلى الرغم من أن الحركة «الوطنية» كانت جزئياً تعبيراً عن الحنين إلى العودة لصور من الحياة أكثر استقراراً، وإلى الدين، وآداب السلوك، والقانون، والنظام؛ فإنها كانت متعفِّفة تماماً أخلاقياً، وفاسدة. فقد تلاشى إيمانها القديم. وحلَّ محله بدرجة كبيرة استغلال ريائي وحتى تهكّمي للمشاعر الدينية. وكان من الممكن اكتشاف العدمية، كما صوَّرها أفلاطون في وصف كاليكليس وترازيماخوس، في أي مكان وسط الأرستقراطيين «الوطنيين» الشبَّان، الذين إذا ما سنحت لهم الفرصة، أصبحوا قوَّاداً للحزب الديموقراطي. وربما كانت السمة



الأكثر وضوحاً لهذه العدمية القائد الأوليجاركي الذي ساعد على توجيه الضربة المميتة لأثينا، نعني كريتياس عَمّ أفلاطون وقائد الطُّغَاة الثلاثين.

لكن في هذا الوقت، وفي نفس الجيل الذي انتمى إليه ثيوسيديدس بَزَغ إيمان جديد بالعقل، والحرية، والأخوَّة لكل البشر - وهو الإيمان الجديد، الذي أعتقد أنه الإيمان الوحيد الممكن، للمجتمع المفتوح.

4

ويطيبُ لي أن أُطلق على هذا الجيل الذي يمثِّل نقطة تحوّل في تاريخ الجنس البشري اسم الجيل العظيم؛ فهو الجيل الذي عاش في أثينا مباشرة قبل، وخلال الحرب البيلوبونيزية. وكان يوجد بينهم محافظون عظام، مثل سوفوكليس، أو ثيوسيديدس. كما كان يوجد بينهم رجال يمثِّلون مرحلة الانتقال وهم أولئك الذين كانوا مترددين مثل يوريبيدس Euripydes[1]، أو متشككين، مثل أريستوفان Aristophanes[2]. ولكن كان هناك أيضاً الرائد العظيم للديموقراطية، بيركليس، الذي صاغ مبدأ المساواة أمام القانون، ومبدأ الفردية السياسية، وهيرودوت Herodo-tus[3]، الذي قوبل بالترحيب والتحية في مدينة بيرقليس بوصفه مؤلِّف العمل الذي مجَّد هذه المبادئ. وبروتاغوراس، المولود في أباديران والذي أضحى ذا تأثير في أثينا، ومواطنه ديموقريطس الذي يجب أيضاً

(1) يوريبيدس (484؟ - 604 ق.م.) هو الكاتب المسرحي اليوناني الشهير، ويُعتَبر من أعظم شعراء التراجيديا اليونانيين. وضع نحواً من 92 مسرحية. (المترجم)

(2) أريستوفان (450؟-338؟ ق.م.): وهو أيضاً مؤلف مسرحي يوناني، يُعتَبر من أعظم شعراء الكوميديا في الأدب الإغريقي القديم. (المترجم)

(3) هيرودوت (485؟-425؟ ق.م.): مؤرِّخ يوناني شهير، يُعْرَف بـ "أبي التاريخ"، وصاحب القول الشهير: "مصر هبة النيل". (المترجم)



أَنْ يُعَدَّ بين الجيل العظيم. وهم الذين صاغوا المبدأ الذي ينادي بأن المؤسسات الإنسانية للغة، والعادة، والقانون ليست ذات سمة سحرية كالمحرَّمات، ولكنها من صنع الإنسان، ليست طبيعية، وإنما عرفية، مُصِرِّين، في الوقت نفسه، على أننا مسؤولون عنها. وكانتْ توجد آنذاك مدرسة جورجياس - التي تضم ألخيداماس، وليكوفرون وأنتستين، الذين طوَّروا العقائد الرئيسية المعادية للعبودية، وللنزعة الحمائية العقلانية، والمعارضة للقومية، أعني العقيدة التي تدعو إلى إمبراطورية عالمية للإنسان. وكان يوجد، ربما أعظم من كل هؤلاء، سقراط، الذي علَّم الدرس بأنه يتعيّن علينا أن نضع ثقتنا في العقل الإنساني، وأَنْ نحترس في الوقت نفسه من الدجماطيقية، وأنه يجب علينا أن ننأى بأنفسنا عن كل من كره التفكير أو النقاش، وعن الارتياب في النظرية، وفي العقل، وعن الاتجاه السحري لأولئك الذين يقيمون صنماً للحكمة، وهو الذي علَّمنا، بعبارة أخرى، أن روح العلم هي النقد.

ولأنني لم أقل حتى الآن الكثير عن برقليس، ولم أقل شيئاً على الإطلاق عن ديموقريطس، فربما أستعين ببعض أقوالهما لكي أوضح الإيمان الجدي. ولنأخذ ديموقريطس في بادئ الأمر: «ليس بداعي الخشية، وإنما بداعي الإحساس بما هو صواب، يتعيَّن علينا أن نمتنع عن ارتكاب الخطأ... تستند الفضيلة - قبل كل شيء - إلى احترام الناس الآخرين... كل إنسان إنما هو عالم صغير في ذاته... يتعيَّن علينا أن نبذل أقصى ما في وسعنا لمساعدة أولئك الذين قد عانوا من الجَوْر... أَنْ تكون صالحاً يعني أَلَّا ترتكب الخطأ، وأيضاً أَلَّا ترغب في ارتكاب الخطأ... العبرة بالأفعال الحميدة، وليس بالكلمات المعسولة... البؤس في ظل نظام ديمقراطي أفضل من الرخاء الذي يدَّعي أنه يرافق الأرستقراطية أو الملكية، مثلما الحرية أفضل من



العبودية... ينتسب الرجل الحكيم إلى كل الأقطار، لأن موطن الروح العظيمة هي العالم كله. ويُنسَب إليه أيضاً تلك الملاحظة المتعلّقة بالعالم الحق: «أَنْ أكتشف قانوناً سببيّاً واحداً؛ أكرم من أن أتوّج ملكاً على فارس»!

وفي تشديدها على النزعة الإنسانية والنزعة العالمية، فإِنَّ بعضاً من شذرات ديموقريطس هذه يبدو كما لو كانت موجَّهة مباشرة ضد أفلاطون، على الرغم من أنها من تاريخ سابق له. ويصلنا الانطباع نفسه، وإنما بقوّة أكبر، من مرثية مأتم برقليس الشهيرة، والتي أُلقيت قبل نصف قرن على الأقل من كتابة محاورة الجمهورية... ولقد اقتبست عبارتَيْن من هذه المرثية في الفصل السادس، عند مناقشة النزعة المساواتية، ولكن ينبغي اقتباس فقرات قليلة هنا بصورة كاملة أكثر لكي نُعطي انطباعاً أوضح عن روحها. «إن نظامنا السياسي لا ينافس المؤسسات القائمة في أماكن أخرى. فنحن لا نقلِّد جيراننا، وإنما نحاول أن نكون مثالاً. وإدارتنا تحبِّذ الكثير أكثر من القليل، ولهذا السبب فهي تُسمَّى ديموقراطية. وقوانيننا تقدِّم عدلاً متساوياً للجميع في نزاعاتهم الخاصة بالطريقة نفسها، ولكننا لا نهمل مزاعم الامتياز. فعندما يميِّز مواطن نفسه، سيُسْتُدعى عندئذٍ لخدمة الدولة، تمييزاً له عن الآخرين، وليس كمسألة امتياز، وإنما كمكافأة على الجدارة؛ والفقر ليس عائقاً... فالحرية التي ننعم بها تمتد أيضاً إلى الحياة العادية؛ فلا أحد منا يرتاب في الآخر، ولا نتذمَّر من جارنا إذا ما عنَّ له أن يمضي في طريقه الخاص... بَيْدَ أن الحرية لا تجعلنا بلا قانون. فقد جُبِلْنا على احترام القضاة والقوانين، وعلى عدم نسيان أنه يجب أن نحمي المظلوم. وتعلَّمنا أيضاً أن نطيع تلك القوانين غير المكتوبة التي يمكن التصديق عليها فحسب في الإحساس الكلّي بما هو صواب... ولقد نشأت



مدينتنا على الانفتاح على العالم؛ فلا نطرد غريباً على الإطلاق... ونحن أحرار في أن نحيا وفق ما يُرضينا تماماً، ونكون مع ذلك مستعدّين لأن نواجه أي خطر... إننا نحب الجمال من دون الانغماس في النزوات، وعلى الرغم من أننا نحاول أن نحسِّن ثقافتنا، فإن هذا لا يضعف من إرادتنا... ولا يلحق بأحد منا العار إذا اعترف بفقره؛ ولكن من العار ألا نبذل قصارى جهدنا لتجنيبه هذا الأمر. لا يتجاهل مواطن أثيني الأحوال العامة عندما يُعني بشؤونه الخاصة... إننا نعتبر مَنْ لا يولي اهتماماً بالدولة إنساناً غير ذي نفع ولن نصفه بأنه غير مؤذٍ؛ وعلى الرغم من أن القليل فقط قد ينشئ سياسة، فنحن قادرون جميعاً على أن نحكم عليها. ونحن لا ننظر إلى المناقشة بوصفها حجر عَثْرةٍ في طريق النشاط السياسي وإنما بوصفها إجراءً تمهيدياً لا غنى عنه للتصرُّف بحكمة... ونعتقد بأن السعادة إنما هي ثمرة الحرية، والحرية ثمرة الجسارة، وأننا لا نجفل من أخطار الحرب... وبالاختصار، إنني أزعم أن أثينا هي مدرسة هيلاس، وأن الفرد الأثيني ينمو لتطوير حياة طليقة سعيدة، واستعداد للطوارئ، واعتماد على النفس».

هذه العبارات ليست تقريظاً لأثينا، وإنما هي تعبِّر عن الروح الحقَّة للجيل العظيم. فهي تصوغ البرنامج السياسي لفرداني مساواتي عظيم، ولديموقراطي يفهم جيداً أن الديموقراطية لا تُستنفَد بالمبدأ الأجوف الذي يقرِّر أن «الحكم للشعب»، وإنما ينبغي أن تكون مستندة إلى الإيمان بالعقل، وبالإنسانية. وهي تعبير، في الوقت نفسه، عن وطنية حقَّة، عن فخر حق بمدينة جعلت مهمتها الأولى أن تكون قُدوَة لغيرها، فأضحت مدرسة، ليس فقط لهيلاس وإنما، كما نعلم للجنس البشري بأسره، لآلاف السنين الماضية، ولأخرى لم تأتِ بعد.

وحديث برقليس ليس برنامجاً فحسب، وإنما هو دفاع أيضاً، بل



وربما يكون هجوماً. فلقد أوعز لي عند قراءته، كما لو كان هجوماً مباشراً على أفلاطون. ولم يداخلني شكّ في أنه كان موجَّهاً، ليس فقط ضد القَبَلية الإسبرطية المكبوتة، وإنما أيضاً ضد الطوق أو «الحلقة» المستبدة بالوطن، ضد الحركة التي تدعو إلى الدولة الأبوية «جمعية أصدقاء لاكونيا Laconia الأثينية» (كما أسماها جومبرز في العام 1902)... وهذا الحديث يعدّ الأقدم، وربما في الوقت نفسه الأقوى ضد هذا النوع من الحركة... ولقد شعر أفلاطون بأهميته، فصوَّر مرثيّة برقليس بصورة مضحكة بعد نصف قرن في فقرات الجمهورية التي يهاجم فيها الديموقراطية، وأيضاً في ذلك الحوار الذي يتناول موضوعاً جدياً في قالب هزلي بصورة سافرة، والمُسمَّى مينيكسينوس MENEXENUS أو المرثية الجنائزية. بَيْدَ أن أصدقاء لاكونيا الذين تعرَّضوا لهجوم برقليس قد ثأروا لأنفسهم قبل أفلاطون بوقت طويل. فبعد مرثية برقليس بخمس أو ست سنوات فقط؛ نشرت كراسة عن دستور أثينا كتبها مؤلِّف غير معروف (ربما كان كريتياس)، تُسمَّى الآن عادة بـ «الأوليجاركي القديم». ويُعَدُّ هذا العمل العبقري أهم عمل موجود في النظرية السياسية، وربما، في الوقت نفسه، أقدم أثر عن تخلي القادة المثقفين عن البشرية. إنه هجوم بلا رحمة على أثينا كتبه بلا شكّ أحد أفضل عقولها. وتدور الفكرة الرئيسية لهذا العمل، وهي الفكرة التي أضحت بنداً من بنود الإيمان عند ثيوسيديدس وأفلاطون، حول العلاقة الوثيقة بين الإمبريالية البحرية والديموقراطية. وهو يحاول أن يُبَيِّن أنه لا يمكن أن يوجد حل وسط في صراع بين عالمين، عالم الديموقراطية وعالم الأوليجاركية؛ وأن استخدام العنف بلا رحمة، والتدابير الشمولية، بما في ذلك تَدَخُّل الحلفاء من الخارج (الإسبرطيين)، هو وحده، الكفيل بوضع نهاية لحكم الحرية الدنس. وكان من المقدَّر لهذا العمل المدهش أن يصبح الأول في متتابعة



لا نهائية من الأعمال في الفلسفة السياسية، تلك الأعمال التي تردِّد الكلام نفسه بشكلٍ أو بآخر بصورة سافرة أو خفية حتى يومنا هذا. ولقد حاول بعض المتعلِّمين غير الراغبين والعاجزين عن معاونة البشرية في مسارها العسير نحو مستقبل مجهول عليهم أَنْ يخلقوه بأنفسهم، أَنْ يجعلوهم يعودون مرة أخرى إلى الماضي. ولعجزهم عن الاهتداء إلى سبيل جديد، فكل ما أمكنهم عمله هو أَنْ يجعلوا أنفسهم مادة لثورة دائمة ضد الحرية. كما أصبح أكثر إلحاحاً بالنسبة لهم أَنْ يؤكِّدوا تفوّقهم هذا بمحاربة المساواة. لأنهم كانوا (باستخدام لغة سقراط) كارهين للبشر وكارهين للمنطق وعاجزين عن تلك السماحة التي تشيع الإيمان في الإنسان، الإيمان في العقل الإنساني، وفي الحرية. وعلى الرغم مما يظهر من قسوة هذا الحكم، فهو عادل إذا ما طُبِّق على هؤلاء القادة المثقفين الثائرين على الحرية الذين أتوا بعد الجيل العظيم، وعلى وجه الخصوص بعد سقراط. وفي مقدورنا الآن أن نحاول رؤيتهم على خلفية تأويلنا التاريخاني.

ويمكن تفسير نشأة الفلسفة ذاتها، فيما أعتقد، كردٍّ فعلٍ على انهيار المجتمع المُغْلَق، ومعتقداته السحرية... وهي محاولة لإحلال الإيمان العقلي محلَّ الإيمان السحري المفقود، وهي تعدل تقليد انتقال النظرية الأسطورية عن طريق تأسيس تقليد جديد؛ تقليد النظريات والأساطير المحرِّكة للفكر وتقليد مناقشتها بطريقة نقدية. (والنقطة الهامة هي أن هذه المحاولة تتزامن مع انتشار ما يُسمَّى بالفرق الأورفيوسية التي حاول أعضاؤها إحلال دين سحري محل الشعور المفقود بالوحدة). ومن المحتمل أن الفلاسفة الأوائل، الأيونيين الثلاثة العظام وفيثاغورث، كانوا غافلين تماماً عن المحرِّك الذين كانوا يستجيبون له كردٍّ فعل. لقد كانوا في وقت واحد الممثلين والمعارضين



بلا وعي للثورة الاجتماعية. وحقيقة أنهم أسسوا المدارس أو الشيع أو النُظُم، أعني مؤسسات اجتماعية جديدة أو بالأحرى جماعات متعينة ذات حياة مشتركة ووظائف مشتركة، ومشكَّلة في غالبها وفقاً للقبيلة المثالية، إنما تثبت أنهم كانوا مصلحين في المجال الاجتماعي، وبالتالي كانوا يستجيبون لحاجات اجتماعية معينة. وأنه لمن الأمور غير المفهومة التي حدثت في بداية مدنيتنا أنهم استجابوا لهذه الاحتياجات ولإحساسهم الخاص بالضياع. ليس بتقليد هزيود في اختراع أسطورة تاريخانية عن المصير والانحلال، ولكن بابتداع تقليد النقد والمناقشة، ومعه فن التفكير العقلاني، وهو أحد الوقائع المتعذر تعليلها والتي تحتلُّ موقعاً في بداية حضارتنا.. ولكن حتى هؤلاء العقلانيين استجابوا لفقدان وحدة النظام القَبَلي بطريقة عاطفية إلى حدّ كبير. ويقدم تعليلهم تعبيراً عن مشاعرهم بالضياع، وبتوتر التطور الذي كان على وشك ابتداع حضارتنا ذات النزعة الفردية.

ويعود أحد أقدم التعبيرات عن هذا التوتر إلى انكسمندر، ثاني الفلاسفة الأيونيين. فقد بَدَا الوجود الفردي له بمثابة اعتداد بالنفس، بمثابة فعل غير وَرِع للجور، بمثابة فعل خاطئ للاغتصاب، ومن أجل ذلك يتعيَّن على الأفراد أَنْ يقاسوا، وأَنْ يُكَفِّروا عن خطيئتهم. وكان هيراقليطس هو أول مَنْ أصبح واعياً بالثورة الاجتماعية وبصراع الطبقات. ولقد وصفنا في الفصل الثاني من هذا الكتاب كيفية عقلنة شعوره بالضياع بتطوير أول أيديولوجية معادية للديموقراطية، وأول فلسفة تاريخانية للتغيّر والمصير. لقد كان هيراقليطس العدو الواعي الأول للمجتمع المفتوح.

وكان كل هؤلاء المفكرين الأوائل تقريباً يعملون في مناخ مأساوي يائس. وربما يكون الاستثناء الوحيد هو الموحِّد إكسينوفان، الذي



حمل عبئه بشجاعة. ولا يمكننا أن نلومهم على عدائهم للتطورات الجديدة، بالطريقة التي قد نلوم بها، إلى حدّ ما، خلفاءهم. فالإيمان الجديد بالمجتمع المفتوح، والإيمان بالإنسان، وبالمساواة أمام العدالة، وبالعقل الإنساني؛ ربما كان بادئاً لتوِّه في التشكُّل، ولكن لم يكن قد صيغ بعد.

5

أمّا الإِسهام الأعظم الذي قُدم لهذا الإيمان فقد كان من سقراط، الذي مات من أجله. لم يكن سقراط قائداً للديموقراطية الأثينية، مثل برقليس، أو منظِّراً للمجتمع المفتوح، مثل بروتاغوراس. وإنما كان بالأحرى، منتقداً لأثينا ولمؤسساتها الديموقراطية، وربما يكون هذا قد حمل شَبَهاً سطحياً لبعض قادة المقاومة ضد المجتمع المفتوح. ولكن ليس ثَمّة حاجة لرجل ينتقد النظام الديموقراطي والمؤسسات الديموقراطية أن يكون عدواً لها، على الرغم من أن كلاًّ من الديموقراطيين الذين ينتقدهم، والمستبدين الذين يأملون في الاستفادة من أي انقسام في المعسكر الديموقراطي، سيصمونه على الأرجح بهذه الوصمة. وثَمّة اختلاف أساسي بين نقد ديموقراطي وآخر استبدادي للديموقراطية. فانتقاد أرسطو كان ديموقراطياً وبالفعل من النوع الذي يعتبر الحياة الحقّة للديموقراطية. (فالديموقراطيون الذين لا يرون اختلافاً بين نقد ودّي وآخر عدائي للديموقراطية، هم أنفسهم مشبعون بالروح الشمولية. وبالطبع، لا يمكن أن ينظر النظام الشمولي لأي نقد على أنه ودّي، لأن كل نقد لسلطة مثل هذه يتعيَّن أنْ يكون تحدياً لمبدأ السلطة).

لقد أشرت في ما سبق إلى بعض أوجه تعاليم سقراط؛ مذهبه العقلي،



أعني نظريته المساواتية للعقل الإنساني باعتباره وسيطاً عاماً للاتصال، وتشديده على الأمانة العقلية والنقد الذاتي، ونظريته في المساواة أمام العدالة، ومذهبه الذي يدعو فيه إلى أنه من الأفضل أن تكون ضحية للجور من أن نبتلي به آخرين. وأعتقد أن هذا المذهب الأخير هو الذي يمكن أن يساعدنا على فهم أفضل لجوهر تعاليمه، وعقيدته في النزعة الفردية، واعتقاده في النزعة الإنسانية بوصفها غاية في ذاتها.

المجتمع المغلق، ومعه عقيدته التي تدعو إلى أن القبيلة هي كل شيء، وأن الفرد لا شيء، قد انهار. فقد أضحت المبادأة الفردية والاعتداد بالنفس حقيقة. فلقد أُوقِظ الاهتمام بالإنسان الفرد بوصفه فرداً، وليس بوصفه مجرّد بطل أو مُنقِذ قَبَلي. بَيْدَ أن الفلسفة التي تجعل من الإنسان محور اهتمامها بدأت فحسب مع بروتاغوراس. أمَّا الاعتقاد بأنه لا يوجد شيء أكثر أهمية في حياتنا من الأفراد الآخرين، وحثّ الناس على أن يخدم كل منهم الآخر وأن يحترموا أنفسهم، فيبدو أنه يعود إلى سقراط.

ولقد شدَّد بيرنت Burnet على أن سقراط هو الذي ابتدع مفهوم النفس، وهو المفهوم الذي كان له مثل ذلك التأثير الكبير على حضارتنا. وأعتقد أن ثَمّة الكثير في هذا الرأي، على الرغم من أنني أشعر أن صياغته قد تكون مضلِّلة وعلى الأخص استخدامه للمصطلح «نفس»؛ لأنه يبدو أن سقراط قد ابتعد عن النظريات الميتافيزيقية بقدر استطاعته. فكانت مرافعته مرافعة أخلاقية، كما أن نظريته الفردية (أو نظرية «نفس» لو فضَّلنا هذا اللفظ) تُعَدُّ، كما أعتقد، مذهباً أخلاقياً وليس ميتافيزيقياً. فبمساعدة هذا المذهب، كان يناضل، كما هو الحال دائماً، ضد الرضى عن النفس. وطالب بألّا تكون تلك الفردية مجرّد إنهاء للنظام القَبَلي، وإنما أن يبرهن الفرد على استحقاقه لتحرره.



وهذا هو السبب الذي جعله يشدِّد على أن الإنسان ليس مجرّد قطعة من لحم أو جسد. وإنما يوجد في الإنسان ما هو أكثر؛ ومضة إلهية، وعقل، وحب للحقيقة، وفضل، وإنسانية، وحب للجمال، والصلاح. هذه هي التي تجعل حياة الإنسان جديرة بأن تُعَاش. ولكن لو لم أكن مجرَّد «جسد»، فماذا أكون إذن؟ كانت إجابة سقراط، إنك، أولاً وقبل كل شيء، عقل، فعقلك هو الذي يجعل منك إنساناً، وهو الذي يمكِّنك من أن تكون أكثر من مجرّد جزء من الرغبات والتمنيات؛ وهو الذي يجعلك شخصاً متمتعاً باكتفاء ذاتي، ويخوِّل لك أن تزعم بأنك غاية في ذاتك. ومقولة سقراط: «اعتنوا بأنفسكم» تُعَدُّ نداءً واسع النطاق للأمانة العقلية. تماماً كما أن مقولته «اعرفْ نفسك» التي يرددها، إنما تذكِّرنا بحدودنا العقلية.. هذه هي، كما أصَرَّ سقراط، الأشياء ذات الشأن. وما انتقده في النظام الديموقراطي كان إدراكهم غير السليم لهذه الأشياء. فانتقدهم بحق لافتقارهم للأمانة العقلية، وللهاجس المسلَّط عليهم بسياسة القوّة. ومع تأكيده على الجانب الإنساني للمشكلة السياسية، لم يستطع أن يولي اهتماماً كبيراً بالإصلاح المؤسساتي. وإنما كان مهتماً بالمظهر المباشر، والشخصي للمجتمع المفتوح. وكان مخطئاً عندما اعتبر نفسه سياسياً؛ فقد كان معلِّماً.

ولكن لو كان سقراط، بصورة أساسية، هو النصير للمجتمع المفتوح، وصديق الديموقراطية، فقد نواجَه بسؤال، لماذا تورَّط مع المعادين للديموقراطية؟ إذْ نعرف أن ألسيبيادس Alcibiades الذي انضمَّ لبعض الوقت إلى جانب اسبرطة، لم يكن رفيقه الوحيد، بل كان من بين رفقائه أيضاً اثنان من أعمام أفلاطون، كريتيس الذي أضحى فيما بعد القائد عديم الرحمة للطغاة الثلاثين، وشارميدس Charmides الذي أصبح نائبه. وثَمّة أكثر من إجابة عن هذا السؤال. لقد أخبرنا أفلاطون أولاً أن هجوم سقراط على السياسيين الديموقراطيين لعصره، قد شُنَّ



جزئياً بغرض الكشف عن فضح الأنانية والرغبة الجامحة في السلطة للمتملِّقين المنافقين للشعب، وبصفة خاصة أكثر، للأرستقراطيين الشبان الذين تظاهروا بأنهم ديموقراطيون، ولكن نظروا إلى الشعب بوصفه مجرّد أداة لرغبتهم الجامحة في السلطة. فجعله هذا النشاط، من جهة، منجذباً، على الأقل، إلى بعض أعداء النظام الديموقراطي، وحمله، من جهة أخرى، إلى الاتصال بالأرستقراطيين الطامحين إلى ذلك النمط ذاته. ويدخل هنا اعتباران: فسقراط، الداعية الأخلاقي، الفرداني، لم يهاجم هؤلاء الناس فقط، وإنما بالأحرى، يوليهم عناية حقَّة، وهو لا يكاد يتخلّى عنهم من دون بذل محاولة جادة لهدايتهم. وثَمّة العديد من الإشـارات الضمنية لمثل هذه المحاولات في محاورات أفلاطون. ولدينا ما يدعو، وهذا اعتبار ثالث، للاعتقاد بأن سقراط السياسي المعلّم، قد حَادَ حتى عن طريقه ليجذب إليه الشبان ويمارس تأثيره عليهم، خصوصاً عندما وجدهم منفتحين للهداية، وأعتقد أنهم قد يحتلّون، ذات يوم، مواقع المسؤولية في مدينتهم.. والمثال البارز على ذلك، هو بالطبع، ألسيبيادس المختار منذ نعومة أظافره بوصفه القائد المقبل العظيم للإمبراطورية الأثينية. كما أن تألق كريتياس، وطموحه وشجاعته جعله أحد المنافسين المحتملين القلائل لألسيبيادس. (ولقد تعاون مع ألسيبيادس لفترة من الزمن، ولكنه تحوّل فيما بعد إلى معارضته. وليس من غير المحتمل على الإطلاق أن يكون التعاون المؤقت راجعاً إلى تأثير سقراط). ومن كل ما نعلم عن طموحات أفلاطون السابقة واللاحقة، يبدو أن علاقته مع سقراط كانت على الأرجح من نوع مماثل. فسقراط، على الرغم من أنه أحد الروّاد الروحيين للمجتمع المفتوح، لم يكن رجلاً حزبياً. لقد كان يمكنه العمل في أية دائرة حيث يكون لعمله نفع للمدينة... ولو أولى اهتماماً بشباب واعد، لما كانت تثنيه صلاته العائلية الأوليجاركية.

بَيْدَ أن هذه الصلات كانت سبباً في موته. فعندما خسرت الحرب الكبرى، اتُّهم سقراط بأنه عَلّم الرجال الذين خانوا النظام الديموقراطي وتآمروا مع العدو بغرض إسقاط أثينا.

ويُسرد في كثير من الأحيان تاريخ الحرب البيلوبونيزية وسقوط أثينا، تحت تأثير سطوة ثيوسيديدس، بطريقة توحي بأن هزيمة أثينا كانت بمثابة برهان قاطع على الضعف الأخلاقي للنظام الديموقراطي. بَيْدَ أن هذا الرأي مجرَّد تشويه مُغْرِض، إذْ تخبرنا الوقائع المعروفة جيداً بقصة مختلفة تماماً. فالمسؤولية الرئيسية في خسارة الحرب إنما تقع على عاتق الأوليجاركيين الخائنين الذين تعاونوا باستمرار مع إسبرطة. وكان من بين هؤلاء ثلاثة مريدين سابقين لسقراط، ألسيبيادس، وكريتياس، وشارميدس. وبعد سقوط أثينا في عام 404 ق.م. أصبح الإثنان الأخيران قائدين للطغاة الثلاثين، الذين لم يكونوا أكثر من حكومة من الدُّمَى تحت الحماية الإسبرطية. ويُعرض في الغالب سقوط أثينا، وتحطم الحوائط بأنه التنائج النهائية للحرب الكبرى التي بدأت في 431 ق.م. ولكن يوجد في هذا العرض تحريف رئيسي، كانوا سبعين مقاتلاً فقط في بداية الأمر وأعدوا تحت إمرة ترازيبولوس Thrasybulus وأنيتوس Anytus خطة تحرير أثينا، حيث كان كريتياس في تلك الأثناء يقتل عدداً لا حصر له من المواطنين، وخلال الثمانية أشهر من حكمه المرعب كانت قائمة القتلى تحتوي على عدد من الأثينيين يفوق الذين قتلهم البيلوبونيزيون خلال السنوات العشر الأخيرة من الحرب. ولكن بعد ثمانية أشهر (في 403 ق.م.) هوجم كريتياس والحرس الإسبرطي وهُزِموا من قبل الديموقراطيين الذين ثبتوا أنفسهم في بيرايوس، وفقد كل من عمّي أفلاطون حياته في المعركة. ولقد واصل أتباعهم الأوليجاركيون لفترة من الزمن حكم



الرعب في مدينة أثينا نفسها، بَيْدَ أن قواهم كانت في حالة من الفوضى والتفكُّك. ولأنهم برهنوا على عدم قدرتهم على الحكم، فقد تخلَّى عنهم نهائياً حماتهم الإسبرطيون، وأبرموا معاهدة مع الديموقراطيين. ولقد أعاد السلم توطيد الديموقراطية في أثينا. وهكذا فقد برهن الأسلوب الديموقراطي للحكم على قوته الفائقة تحت أقسى أنواع المِحَن، بل وبدأ أعداؤه يعتقدون أنه لا يُقْهَر.. (وبعد ذلك بتسع سنوات، بعد معركة كنيدوس، استطاع الأثينيون أن يعيدوا من جديد بناء حوائطهم... فقد تحوَّلت هزيمة النظام الديموقراطي إلى نصر).

حالما استطاع النظام الديموقراطي المظفّر أن يُعيد ترتيب أوضاعه القانونية العادية، وجَّه اتهاماً إلى سقراط. وكان معناه واضحاً كل الوضوح، فقد اتُّهم بإشرافه على تعليم معظم أعداء الدولة الأشرار، ألسيبيادس، وكريتياس، وشارميدس. ولقد حدثت بعض الصعوبات للمُدَّعي سببها إصدار عفو عام عن كل الجرائم السياسية المقترفة قبل إعادة استقرار النظام الديموقراطي، لذلك لم يستطع الاتهام أن يشير بوضوح إلى هذه القضايا رديئة السمعة. وربما لم يسعَ المدَّعون كثيراً إلى معاقبة سقراط على الأحداث السياسية المشؤومة الماضية، والتي كانوا يعلمون جيداً أنها قد حدثت ضد نواياه، وكان هدفهم، بالأحرى، مواصلة تعاليمه التي بسبب تأثيرها، لم يكن في إمكانهم أن ينظروا إليها بوصفها مصدر خطر على الدولة ولهذه الأسباب جميعاً، وجه الاتهام في صورة غامضة، لا معنى لها بأن سقراط كان مفسداً للشباب. و(أنه كان غير ورع، وبأنه قد حاول أن يُدخل ممارسات دينية جديدة في الدولة. ولقد عبَّرت التهمتان الأخيرتان، بلا ريب، ولكن بطريقة سمجة، عن الشعور بأنه في المجال الأخلاقي - الديني كان ثورياً). وبسبب العفو العام، فإن الشباب المُفسد لم يكن من الممكن



أن يُشار إليه باسمه وبدقة أكثر، ولكن كان كل شخص يعلم، بالطبع، مَنْ كان المقصود بذلك. وأصرَّ سقراط، في دفاعه، على أنه لم يكن لديه تعاطف مع سياسة الثلاثين، وبأنه قد خاطر بحياته بالفعل بمقاومة محاولتهم أَنْ يورِّطوه في إحدى جرائمهم. وذكر للمُحَلِّفين بأنه من ضمن أقرب رفاقه وأكثر مريديه تحمّساً كان ثَمّة واحد على الأقل ديموقراطياً غيوراً، إنه كيرفون Chearphone، الذي ناضل ضد الثلاثين (والذي، فيما يبدو، قُتل في المعركة).

ومن المسلَّم به الآن في أغلب الأحوال أن أنيتوس، القائد الديموقراطي الذي أعاد المحاكمة، لم يكن ينوي أَنْ يجعل من سقراط شهيداً. وإنما كان هدفه هو نفيه. ولكن لَمْ يُقَدَّر لهذه الخطة أن تنجح بسبب رفض سقراط القبول بتسوية مذلَّة في ما يتعلَّق بمبادئه أمّا أنه أراد أن يموت، أو أنه استمرأ أَنْ يلعب دور الشهيد، فإنني لا أعتقد بذلك. فقد ناضل ببساطة من أجل ما اعتقد أنه صواب، ومن أجل المهمة التي نَذَر لها حياته. فلم يكن في نيته على الإطلاق أن يقوِّض النظام الديموقراطي. وإنما حاول، في الحقيقة، أن يمنحه الإيمان الذي افتقده. لقد كانت هذه المهمة هي التي نَذَر لها حياته. لقد شعر بأن مهمته كانت مهددة بصورة خطيرة. فقد أدَّت خيانة رفاقه السابقين إلى إظهاره شخصياً في صورة لا بدّ وأنها أزعجته بشدة؛ بل من المحتمل أن يكون قد رَحَّب بالمحاكمة باعتبارها فرصة لإثبات أن ولاءه لمدينته بلا حدود.

ولقد شرح سقراط هذا الاتجاه بدقة أكثر عندما سنحت له فرصة للهرب. ولو كان قد استغلَّها وأصبح منفياً لاعتقد كل شخص بأنه مناوئ للنظام الديموقراطي. ولذلك فقد بقي وشرح أسباب بقائه، ويمكن أن نعثر على هذا الشرح في وصيته الأخيرة، في محاورة كريتو



لأفلاطون، وهي بسيطة؛ إِذْ قال سقراط: «لو أني قد مضيت، لكنت خالفت قوانين الدولة، وتصرُّف مثل هذا سوف يضعني في موقف المعارض للقوانين، ويبرهن على عدم ولائي. ولسوف يلحق الأذى بالدولة. ولكنني لو مكثت لأمكنني أن أبعد الشك عن ولائي للدولة، ولقوانينها الديموقراطية، وأبرهن على أنني لم أكن أبداً من أعدائها. ولا يمكن أن يكون ثَمّة برهان على ولائي أفضل من رغبتي في أن أموت من أجله».

وموت سقراط إنما هو برهان قاطع على إخلاصه. إِذ لم تفارقه أبداً جسارته، وبساطته، وتواضعه، وإحساسه بالاتساق مع نفسه، وبشاشته. إِذْ قال في محاورة الاعتذار: «هاأنذا الحشرة[1]» التي ألحقها الله بهذه المدينة. وعلى مدار اليوم، وفي كل الأمكنة، فأنا دائماً مربوط بك، أُثيرك، وأُقنعك، وأُعاتبك. ولن تجد بسهولة شخصاً آخر مثلي... ولذلك فإنني أنصحك بالإبقاء عليّ... فإذا ألحقت بي الأذى، كما ينصحك أنيتوس، وسقتني بتهور إلى الموت، فحينئذ ستظلون نائمين بقية حياتكم، إذا لم يرسل الله بعنايته حشرة أخرى. ولقد بيَّن أن الإنسان في مقدوره أن يموت، ليس فحسب من أجل المصير أو السمعة أو أشياء أخرى عظيمة من هذا القبيل؛ وإنما أيضاً من أجل حرية التفكير النقدي، ومن أجل احترام الذات التي ليس لها علاقة بالاعتداد بالنفس أو بالانسياق مع العاطفة.

6

لم يتبقّ لسقراط سوى خليفة واحد جدير بالاعتبار، هو صديقه القديم أنتستين، آخر الجيل العظيم. أمّا أفلاطون، تلميذه الأكثر موهبة،

(1) وهي في الأصل gadfly وتعني ذبابة الماشية. (المترجم)



فسرعان ما برهن على أنه الأقل إخلاصاً.. فقد خان سقراط مثلما فعل عَمَّاه. وقد حاول هؤلاء أيضاً، فضلاً عن خيانة سقراط، أن يورِّطوه في أعمالهم الإرهابية، بَيْدَ أنهم لم ينجحوا، لأنه قاومهم.. كما حاول أفلاطون أن يورّط سقراط في محاولته الفخيمة لبناء نظرية المجتمع المكبوح؛ ولم يواجه صعوبة في المضي قدماً في ذلك لأن سقراط كان في عداد الموتى.

وأعلم بالطبع أن هذا الحكم سيبدو شديد القسوة، حتى بالنسبة لأولئك الذين يكيلون لأفلاطون انتقاداتهم. بَيْدَ أننا لو اطّلعنا على محاورة الاعتذار، وكريتون على اعتبار أنهما تحتويان على وصية سقراط الأخيرة، ولو قارنا وصايا شيخوخته هذه مع وصية أفلاطون «القوانين» حينئذ سيكون من الصعوبة أن نحكم بغير ذلك. فلقد حُكم على سقراط، لكن المبادرين بمحاكمته لم يكن في نيتهم إعدامه. ويعالج كتاب القوانين لأفلاطون الافتقار إلى هذه النية. وهو يطور هنا ببرود وعناية نظرية التحقيق الفضائي. فالفكر الحر، ونقد المؤسسات السياسة، وتعليم أفكار جديدة للشبان، ومحاولات إدخال ممارسات دينية جديدة، أو حتى آراء، إنما هي جميعاً جرائم عقوبتها الموت. وفي مدينة أفلاطون، لم تكن فرصة سقراط للدفاع عن نفسه علانية متاحة، وإِلَّا لكان بالتأكيد قد سُلِّم إلى المجلس الليلي السري للاعتناء بروحه العليلة، ولمعاقبته في النهاية.

ولا يمكنني أَنْ أشكَّ في حقيقة خيانة أفلاطون، ولا في أن أستخدمه لسقراط كمتحدث رئيسي في الجمهورية كان المحاولة الأكثر نجاحاً لتوريطه. ولكن ثَمّة سؤال آخر عَمَّا إذا كانت هذه المحاولة واعية.

ولكي نفهم أفلاطون يتعيَّن علينا أن نتصوّر كل الموقف المعاصر. فبعد الحرب البيلوبونيزية، كان الشعور بتوتر الحضارة قوياً أكثر من



أي وقت مضى. وكانت آمال الأوليجاركيين لا تزال حية، بل وقد أفضت هزيمة أثينا إلى تشجيعهم، واستمرَّ الصراع الطبقي؛ ومع ذلك فإن محاولة كريتياس تحطيم النظام الديموقراطي بتنفيذ البرنامج الأوليجاركي القديم قد أخفقت. وهو لم يخفق بسبب الافتقار إلى التصميم، فالاستخدام الأكثر قسوة للعنف كان قد باء بالفشل، على الرغم من الظروف المواتية في صورة الدعم القوي من إسبرطة الظافرة. وشعر أفلاطون بأن ثَمّة حاجة إلى إعادة البناء الكامل للبرنامج. ولقد كان الثلاثون مهزومين في نطاق السياسة القوية إلى حدّ كبير، بسبب إهانتهم لإحساس المواطنين بالعدالة. ولقد برهن إيمان الجيل العظيم على قوته، ولم يكن لدى الثلاثين شيئاً من هذا القبيل لتقديمه، فقد كانوا عدميين من الوجهة الأخلاقية. وشعر أفلاطون بأن البرنامج الأوليجاركي القديم لم يكن من الممكن إحياؤه من دون استناده إلى إيمان آخر، إلى القدرة على الإقناع بإعادة تأكيد قيم النظام القَبَلي القديم، بمواجهتها للإيمان بالمجتمع المفتوح. يتعيَّن تعليم الناس أن العدالة هي عدم المساواة، وأن القبيلة الجماعة، في وضع أسمى من الفرد. ولكن لأن إيمان سقراط كان من القوّة بحيث لا يمكن تحديه بصراحة، فقد آثر أفلاطون أن يعيد تأويله بوصفه إيماناً بالمجتمع المغلق. كان هذا صعباً، ولكنه لم يكن مستحيلاً. ألم يُقتل سقراط بالديموقراطية؟ وألم تفقد الديموقراطية أيَّ حقٍ لها في إنقاذه؟ وألم ينتقد سقراط دائماً الدهماء النكرة وقادتها بالمثل لافتقارهم إلى الحكمة؟ ولم يكن صعباً للغاية فضلاً عن ذلك إعادة تأويل سقراط بأنه قد أوصى بحكم الفلاسفة «المتعلّمين»، ومما شجَّع أفلاطون كثيراً على هذا التأويل اكتشافه أن ذلك كان أيضاً جزءاً من العقيدة الفيثاغورية القديمة، وعندما اكتشف، فوق كل ذلك، في أرخيتاس التارنتومي، حكيماً فيثاغورياً، بالإضافة إلى رجل دولة عظيم وناجح. شعر بأن هنا يكمن حل اللغز. ألم يكن



سقراط نفسه يشجِّع مريديه على المشاركة في السياسة؟ وألم يكن ذلك يعني رغبته في أن يحكم المستنير والحكيم؟ فأي اختلاف بين فَجَاجَة حكم الرعاع في أثينا، وبين جلال أرخيتاس!، ولا بدَّ لسقراط، الذي لم يذكر أبداً حله للمشكلة المؤسساتية، أن يكون قد فكّر في الفيثاغورية.

وبهذه الطريقة ربما يكون أفلاطون قد اكتشف إمكانية تقديم معنى جديد بالتدريج لتعليم أكثر أعضاء الجيل العظيم تأثيراً، وأن يُقنع نفسه بأن غريمه، الذي لم يكن أفلاطون ليجرؤ على مهاجمة قوته المتفوقة مباشرة، إنما هو حليف. وهذا هو، على ما أعتقد، أبسط تفسير لحقيقة إبقاء أفلاطون على سقراط كمحدِّثه الرئيسي حتى بعد انحرافه بشدة عن تعاليمه بحيث لَمْ يَعُدْ من الممكن أكثر من ذلك أن يخدع نفسه بشأن هذا الانحراف. بَيْدَ أن ذلك لا يمثل القصة الكاملة. فقد شعر، كما أعتقد، في قرارة نفسه، بأن تعاليم سقراط كانت تختلف تماماً في الواقع عن هذا التقديم، وأنه كان خائناً لسقراط وأعتقد أن جهود أفلاطون المتواصلة لجعل سقراط يعيد تأويل نفسه إنما هي في الوقت نفسه جهود أفلاطون لتهدئة ضميره السيىء. وبمحاولته المرَّة تلو الأخرى البرهان على أن تعاليمه تمثِّل التطور المنطقي الوحيد للمذهب السقراطي الحق، فإنه حاول إقناع نفسه بأنه لم يكن خائناً.

وأشعر عند قراءة أفلاطون أننا أمام تناقض داخلي وصراع هائل حقاً في عقل أفلاطون. فحتى تحفّظه الشهير شديد الحساسية، وهو قمع شخصيته الذاتية، أو بالأحرى محاولة القمع هذه - إِذْ ليس من الصعب قراءته بين السطور - إنما هو تعبير عن هذا الصراع. وأعتقد أنه يمكن جزئياً تفسير تأثير أفلاطون الافتتان بهذا التناقض بين عالمَيْن في نفس واحدة، وهو صراع يمكن الإحساس بأصدائه القوية على أفلاطون تحت تحفظ شديد الحساسية. ويمسُّ هذا الصراع مشاعرنا لأنه لا



يزال مستمراً داخل أنفسنا. كان أفلاطون طفل عصر لا يزال عصرنا. (فلا يجب أن ننسى أنه، برغم كل شيء، لَمْ يمضِ سوى قرن واحد على إلغاء العبودية في الولايات المتحدة، بل وأقل من ذلك على إلغاء القنانة في وسط أوروبا). ولن يكشف هذا الصراع الداخلي عن نفسه في أي مكان آخر بوضوح أكثر مما في نظرية النفس. عند أفلاطون. وحقيقة أن أفلاطون، بحنينه للوحدة والتوافق، تصوَّر بنية النفس الإنسانية بوصفها مماثلة لبنية مجتمع منقسم طبقياً، إنما يُبَيِّن كَمْ كان يقاسي بعمق.

وينشأ صراع أفلاطون الأعظم من الانطباع العميق الذي أحدثه فيه مثال سقراط، لكنّ ميوله الأوليجاركية الخاصة تجاهد بنجاح منقطع النظير ضده. ففي مجال الحجَّة العقلية يُدَار الصراع باستخدام حجّة إنسانية سقراط ضد نفسها. ويمكن أن نكتشف في بوثيفرو ما يبدو أنه أول مثال من هذا النوع. إِذْ يؤكِّد أفلاطون لنفسه: «إنني لن أكون مثل يوثيفرو؛ ولن آخذ على عاتقي أبداً اتِّهام أبي وأسلافي المبجَّلين، بأنهم ارتكبوا إثماً ضد قانون وضد مبدأ أخلاقي إنساني على مستوى التقوى الشائعة. وحتى لو قتلوا نفساً إنسانية، فهم لم يأخذوا في النهاية إِلَّا حياة أقنانهم، الذين هم ليسوا أفضل من المجرمين، وليس من مهمتي أن أحكم عليهم». أَفَلَمْ يُبَيّن سقراط كَمْ كان من الصعب معرفة ما هو الصواب وما هو الخطأ، مَنْ هو التقي ومَنْ هو غير التقي؟ وألم يحاكم هو نفسه على العقوق من قبل هؤلاء الذين يُسَمّون بالإنسانيين؟». ويمكن على ما أعتقد العثور على آثار أخرى لنزاع أفلاطون في كل مكان تقريباً يهاجم فيه الأفكار الإنسانية، وعلى وجه الخصوص في الجمهورية. إِذْ إن مراوغته ولجوءه إلى الازدراء في مقاومة النظرية المساواتية للعدالة، ومقدمته المترددة في الدفاع عن الكذب، وفي التقديم للعنصرية، وفي تعريفه للعدالة، كل ذلك سبق الإشارة إليه في



فصول سابقة. ولكن ربما يمكننا أن نعثر على أوضح تعبير عن النزاع في محاورة مينكينوس، هذا الرد الساخر على خطبة برقليس الجنائزية. وأشعر هنا، أن أفلاطون يُنَحّي نفسه بعيداً. فعلى الرغم من محاولته إخفاء مشاعره خلف السخرية والازدراء، فلم يستطع إلا أَنْ يُبَيّن كَمْ كان متأثّراً بعمق بمشاعر برقليس. وهذه هي الكيفية التي يجعل بها أفلاطون «سقراطه» يصف بخبث الانطباع الذي أَحْدَثه عليه برقليس: «ويلازمني شعور بالجذل لأكثر من ثلاثة أيام، ولم أتمكن من العودة إلى مشاعري وإلى معرفة أين أنا إلَّا في اليوم الرابع أو الخامس وبصعوبة». فمَنْ ذا الذي يشكُّ في أن أفلاطون يكشف هنا عن مدى جدية تأثّره بعقيدة المجتمع المفتوح، ومدى صعوبة الصراع للعودة إلى أحاسيسه وإلى معرفة أين هو معسكر الأعداء على وجه التحديد؟

7

كانت الحجّة الأقوى لأفلاطون في هذا الصراع مخلصة على ما أعتقد؛ فقد حاول أَنْ يبرهن على أنه وفقاً للعقيدة الإنسانية: «سنكون مستعدين لنجدة جيراننا. فالناس تحتاج إلى النجدة بشدة، إنهم غير سعداء، ويعملون تحت توتر عنيف، وشعور بالتيه. وعندما يكون كل شيء في تدفّق، فلا يوجد يقين، ولا أمان في الحياة، وإنني لعلى استعداد لمساعدتهم؛ بَيْدَ أنني لا أستطيع أن أجعلهم سعداء بدون المضي نحو جَذْر الشرِّ».

ولقد عَثَر على جذر الشرّ. إنه «سقراط الإنسان»، انهيار المجتمع المغلق. ولقد أقنعه هذا الكشف بأن الأوليجاركي القديم وأتباعه كانوا على صواب تماماً في تفضيلهم إسبرطة على أثينا، وفي تقليدهم برنامج كَبْحِ التغيّر الإسبراطي. بَيْدَ أنهم لم يمضوا بعيداً بدرجة كافيةولم يكن



تحليلهم محققاً بعمقٍ كاف. فلم يكونوا مدركين، أو لم يهتموا، بحقيقة أن حتى إسبرطة كان يبدو عليها علامات الاضمحلال، على الرغم من أن جهدها البطولي في كَبْحِ كل تغيّر، وأَنَّ حتى إسبرطة ذاتها كانت مترددة في محاولتها تربية النسل من أجل استبعادَ أسباب السقوط و«التغيّرات» و«عدم الانتظام» في عدد الجنس الحاكم وفي نوعيته. وقد اعتقد أيضاً الأوليجاركي القديم وأتباعه، بسطحيتهم، أنه بمساعدة نظام من الطغاة، مثل الطغاة الثلاثين، سيكون في مقدورهم أَنْ يستعيدوا الأيام الخوالي الخيّرة، لكن أفلاطون كان يعرف ما هو أفضل. فقد رأى عالم الاجتماع العظيم بوضوح أن نُظُم هؤلاء الطغاة كانت مدعومة بالروح الثورية الحديثة، وكانت تدعم هذه الروح بدورها، وأنهم كانوا مضطرين إلى تقديم تنازلات لرغبات الشعب الملحَّة في المساواة وللرغبات المساواتية الملحة للشعب؛ وأنهم قد لعبوا في الواقع دوراً مهماً في انهيار القَبَلية. لقد كان أفلاطون يكره حكم الطغيان، ومثل هذا الكره هو فقط القادر على رؤية مثل هذه الدقة في وصفه الشهير للطاغية. ولا يمكن إِلَّا لعدو حقيقي للطغيان أَنْ يقول إنَّ الطغاة يجب أن يشعلوا حرباً تلو أخرى لكي يجعلوا الناس يشعرون بالحاجة إلى لواء قائد عسكري، وإلى مُنْقِذٍ من الخطر الداهم. وأَصرَّ أفلاطون على أن الطغيان لم يكن هو الحل، ولا حتى أيّاً من الأوليجاركيين السائدين، وإنما يتعيَّن أن تكون الغاية هي العودة الكاملة إلى الطبيعة، إلى تنظيف كامل للقماش.

والفرق بين نظرية أفلاطون من جهة، ونظرية الأوليجاركي القديم والثلاثين الطغاة من جهة أخرى، إنما هو ناشئ عن تأثير الجيل العظيم.. فكانت النزعة الفردية، والنزعة المساواتية، والإيمان بالعقل، وحب الحرية، كلها جديدة وقوية، وتعتبر من وجهة نظر أعداء المجتمع المفتوح مشاعر خطيرة يتعيَّن محاربتها. ولقد شعر أفلاطون



نفسه بتأثيرها، فحاربها، بينه وبين نفسه. وكان ردُّه على الجيل العظيم، جهداً عظيماً بحق. كان جهداً موجَّهاً لإغلاق الباب الذي كان قد فُتِحَ، ولكبح المجتمع عن طريق إلقاء لعنة فلسفة ساحرة عليه، لا مثيل لها في العمق والثراء. أمَّا في الحقل السياسي فقد أضاف القليل إلى البرنامج الأوليجاركي القديم الذي كان برقليس قد عارضه من قبل. بَيْدَ أنه اكتشف، ربما بدون وعي، السر العظيم للثورة ضد الحرية، ذلك السر الذي صاغه باريتو في عصرنا هذا على النحو التالي: «أن نستفيد من المشاعر مع عدم تبديد طاقتنا في مجهودات لا طائل منها لتدميرها». وبدلاً من إظهار عدائه للعقل، سَحَرَ جميع المثقفين بألمعيته، متملِّقاً ومثيراً إيَّاهم بمطلبه بأن المتعلِّم يجب أَنْ يَحْكُمَ. وعلى الرغم من جداله ضد العدالة فقد أقنع جميع الناس الصالحين بأنه كان المدافع عنها. ولم يعترف حتى لنفسه بأنه كان يقاوم بعنف حرية الفكر التي من أجلها لقي سقراط حتفه؛ ويجعل سقراطَ بطله يُقنع كل الآخرين بأنه كان المقاتل من أجلها. وهكذا أضحى أفلاطون، بلا وعي، رائداً للعديد من الدعاة، الذين طوَّروا بحسن نية في أغلب الأحوال، تقنية الالتجاء إلى المشاعر الأخلاقية والإنسانية، لأغراض لا إنسانية ولا أخلاقية. وأحدث التأثير المدهش إلى حدّ ما لإقناع حتى الإنسانيين العظماء بلاأخلاقية وأنانية عقيدتهم. ولا يُداخلني شكّ في أنه نجح في إقناع نفسه. فقد غيَّر المظهر الخارجي لبغضه للمبادأة الفردية، ولرغبته في كَبْح كل تغيير، إلى حب للعدالة والاعتدال، ولدولة سماوية يحظى كل شخص فيها برضى وسعادة، وتحلُّ فيها قوانين السماحة والأخوة محل فجاجة اغتصاب المال. هذا الحلم عن الوحدة والجمال والكمال، هذه النزعة الجمالية، والقدسية، والجمعية، إنما هي نتاج لفقدان الروح الجماعية للقبيلة ورمز له. إنها تعبير عن مشاعر أولئك الذين يعانون من توتر المدينة، التماس متقد لهذه المشاعر (وهو جزء



من التوتر الذي نصبح فيه مدركين بألم متزايد أكثر فأكثر للنواقص الضخمة في حياتنا، للنقص الشخصي والمؤسساتي معاً، لمعاناة يمكن تجنّبها، لضياع ولبشاعة غير ضرورية، وأيضاً لحقيقة أنه ليس من المستحيل لنا أن نفعل شيئاً حيال كل هذا، ولكن بقدر صعوبة إنجاز مثل تلك التحسينات، بقدر ما هي مهمة، ويزيد هذا من توتر المسؤولية الفردية، ومن حمل صليب الكائن الإنساني).

8

لقد رفض سقراط أَنْ يعرِّض بأمانته الشخصية.. أمَّا أفلاطون، فمع كل قماشه النظيف الذي لا تشوبه شائبة، فقد كان مُسَاقاً إلى طريق عرَّض فيه أمانته للخطر في كل خطوة. فقد كان مجبراً على مقاومة الفكر الحر، ومتابعة الحقيقة.. فكان مُساقاً للدفاع عن الكذب والأعاجيب السياسية، والخرافة التحريمية، وطَمْس الحقيقة وأخيراً العنف الوحشي. وعلى الرغم من تحذير سقراط من بعض البشر، ومن كَراهَة الفكر، فقد كان مُسَاقاً إلى عدم الثقة في الإنسان، وإلى الخوف من الحجّة. وعلى الرغم من كراهيته الخاصة لحكم الطغيان، فقد كان مُسَاقاً إلى التطلُّع نحو الطاغية طالباً المساعدة، والدفاع عن أكثر الإجراءات طغياناً. وبالمنطق الداخلي لهدفه المعادي للإنسانية، وبالمنطق الداخلي للقوّة، كان مُسَاقاً بدون أَنْ يدري إلى نفس النقطة التي كان قد اقتيد إليها الطغاة الثلاثون من قبل، والتي وصل إليها، في ما بعد، صديقه ديو Dio، وآخرون من بين أتباعه الطغاة العديدين.. ولم يفلح في كَبْح التغيّر الاجتماعي. (ولكنه لم يُكبح إِلَّا بعد ذلك بكثير، في عصور الظلام، بواسطة اللغة السحرية للجوهراتية الأفلاطونية - الأرسطية). ونحج، عوضاً عن ذلك، في ربط نفسه، وبمحض إرادته بالقوى التي كان ذات يوم يناصبها العداء..



وهكذا فإن الدرس الذي يجب أَنْ نتعلَّمه من أفلاطون هو تماماً عكس ما يحاول أَنْ يعلِّمنا إياه. إنه درس لا يجب أَنْ يُنسى. وعلى الرغم من جودة التشخيص الاجتماعي عند أفلاطون، فإن تطوره أثبت أن العلاج الذي أوصى به أسوأ من الشر الذي أراد محاربته، فليس العلاج هو كَبْح التغيّر السياسي، إِذْ لا يمكنه أن يجلب السعادة. فلا يمكننا أن نعود أبداً إلى البراءة والجمال المزعومَيْن للمجتمع المغلق. ولا يمكن أَنْ يتحقق حلمنا السماوي على الأرض. فإذا كنا ذات مرة شرعنا في الركون إلى عقلنا واستعنا بقوانا النقدية، وإذا كنا ذات مرة أحسسنا بالمسؤوليات الشخصية، ومعها مسؤولية المساهمة في تقدّم المعرفة، فلا يمكننا أن نعود إلى دولة الإذعان الضمني للسحر القَبَلِي. لأن أولئك الذين قد اقتاتوا من شجرة المعرفة، فقدوا الجنة. وكلَّما حاولنا أكثر العودة إلى العصر البطولي للنظام القَبَلي، وصلنا بتأكيد أكثر إلى محاكم التفتيش، وإلى البوليس السري، وإلى العصابات الإجرامية المغلَّفة بالرومانسية. وإذا ما بدأنا بطمس العقل والحقيقة، فلا بدّ أن ننتهي بتحطيم أكثر وحشية وعنف لكل ما هو إنساني. فلن يكن ثَمّة عودة إلى دولة الطبيعة المنسجمة. وإذا استدرنا، فلا بدَّ أَنْ نقطع الطريق كله، أي لا بدَّ أن نعود إلى الطبيعة البهيمية.

وهي مسألة علينا أن نواجهها بصراحة، على الرغم من أن ذلك قد يكون صعباً للغاية. وإذا ما حلمنا بالعودة إلى طفولتنا، وإذا ما أغوانا الاعتماد على الآخرين كي نكون سعداء، وإذا ما قصَّرنا في مهمة حمل صليبنا، صليب الإنسانية والعقل والمسؤولية، وإذا ما خانتنا الشجاعة وجفلنا من الشدة، حينئذٍ فلنحاول أن نقوي أنفسنا بفهم واضح للقرار البسيط الذي يواجهنا. ويمكننا أن نعود إلى الطبيعة البهيمية. ولكن إذا رغبنا في أن نظلَّ بشراً، فليس أمامنا إِلَّا طريقاً واحداً، ألا وهو الطريق



إلى المجتمع المفتوح. ويتعيَّن أن نُثابر في المجهول، واللايقيني، وغير الآمن، مستعينين بما قد يخططه لنا العقل بقدر إمكاننا من أجل الأمان والحرية معاً.



المحتويات



كارل بوبر

المجتمع المفتوح وأعداؤه

يثير هذا الكتاب الصعوبات التي تواجه حضارتنا، تلك الحضارة التي يمكن بما هي نزوع إلى تحقيق ما هو إنساني ومعقول، وتحقيق المساواة والحرية. وهو يحاول أن يبيِّن أن هذه الحضارة لم تُفِق بعد من صدمة ميلادها، صدمة التحول من "المجتمع القَبَلي" أو "المغلق"، بما وقع له تحت سيطرة القوى السحرية، إلى "المجتمع المفتوح"، الذي يُطلِق قوى الإنسان النقدية. ويحاول كذلك أن يُبيِّن أن صدمة هذا التحوّل إنما هي أحد العوامل التي جعلت من الممكن أن تنشأ تلك الحركات الرجعية التي حاولت، ولا تزال، هدم الحضارة، والعودة إلى النظام القَبَلي. ويقترح أن ما ندعوه في هذه الأيام المجتمع الشمولي إنما ينتمي إلى ما هو سائد سواء أكان قديماً أم حديثاً، كما هو الحال في حضارتنا نفسها.

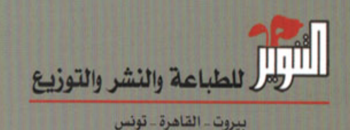
يخلص بوبر إلى أن "السلطة مَفْسَدَة، ومن ثمّ فالسلطة المطلقة مَفْسَدَة مطلقة" وفقاً لعبارة اللورد آكتون الشهيرة.

وفق هذه القاعدة، وبتأثير من طبول الحرب العالمية الثانية التي كانت تُقرع عند كتابة هذا الكتاب، يقيم بوبر مراجعته للجذور العميقة للثقافة الغربية بدءاً من أفلاطون بوصفه "الفيلسوف المقدس" وصولاً إلى الذين يشعلون الحروب، مروراً بالماركسية وغيرها من الفلسفات الشمولية المغلقة.

إن فهم الشمولية، وأهمية ودلالة الكفاح لمواجهتها تبدو اليوم قضايا ملحّة ومعاصرة ونحن نشهد هجوم الأفكار الشمولية التي تضع الماضي "القَبَلي" كنموذج تدعو إلى العودة إليه.



ISBN 978-9983-886-30-6
9 789983 886306



للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - القاهرة - تونس